يطبع لأول مرة محققا

إتحاف السادة المتقين

للسيد الإمام

محمد بن محمد المرتضى الحسيني الزبيدي

بشرح

إحياء علوم الدين

لحجة الإسلام الإمام

محمد بن محمد بن محمد الطوسي الغزالي

تحقيق

أشرف محمد أحمد

راجعه ودققه

عثمان أيوب البوريني

محمد سميح الشيخ حسين

2024

المجلد الرابع وفيه كتاب قواعد العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

كتـاب قواعـد العقائـد

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول:

ترجمة عقيدة أهل السنة في كلمتي الشهادة

الفصل الثاني:

وجه التدريج إلىٰ الإرشاد وترتيب درجات الاعتقاد

الفصل الثالث:

لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجمها الغزالي بالقدس

الفصل الرابع:

من قواعد العقائد: الإيمان والإسلام

٢ - كتاب قواعـد العقائـد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه وسلَّم تسليمًا.

الله ناصر كل صابر، الواجب الوجود، ذاتيُّ الحمد. سبحان مَن تعالَىٰ في أزل الأزل، فلا يزال ليس له قبل وليس له بعد، فهو الأول بلا أوَّلية، والآخِر بلا آخِرية. وصلواته وتسليماته علىٰ عبده الذي بيَّن معالم التوحيد، وشادَ دعائمَ الدين، وسادَ عند مولاه كافةَ الصفوة من العبيد، سيدنا ومولانا محمد الحبيب الحميد، وعلىٰ آله وصحبه وأتباعه علىٰ التأبيد ... آمين.

وبعد، فهذا شرح كتاب «قواعد العقائد»، وهو الثاني من كتاب «إحياء علوم الدين» للإمام حُجة الإسلام أبي حامد الغزالي الطوسي رحمه الله تعالىٰ، المتكفِّل ببيان القواعد الدينية، المشتمل علىٰ محاسن معتقدات الطائفة السُّنِّية العليَّة التي هي غاية مطامح أنظار العلماء العاملين، وفي تحصيلها فتوح باب الرشد واليقين، استمددت في تفصيل مجملها وإيضاح مبهمها وتبيين مشكلها بالكتب المؤلَّفة في طريقتَي إمامَي السنَّة والهدىٰ وبدرَيْ المعالي في سماء الاهتداء والاقتداء الإمام أبي الحسن الأشعري والإمام أبي منصور الماتُريدي، مستعينًا بحول الله وقوَّته، متوكِّلاً عليه، راجيًا حُسن معونته، إنه بالفضل جديرٌ، وعلىٰ ما يشاء قدير.

* * *

وهذا تفصيل أسامي الكتب المشار إليها؛ ليعتمد الواقف علىٰ نقوله المعتمَد عليها، وهي سوىٰ ما ذُكر بيانه في مقدمة شرح كتاب العلم، فمن كتب الأشاعرة: كتاب «الأسماء والصفات» للإمام أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، وهو أجمعُ كتاب رأيتُه في الفن، وكتاب «السنَّة»[1] للإمام أبي القاسم هبة الله بن الحسن الطبري اللالكائي، و «التذكرة القشيرية» للإمام أبي نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم القُشَيري، و «المدخل الأوسط إلىٰ علم الكلام» للإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، و «الكافي في العقد الصافي» للإمام الفقيه أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد الإسكاف النيسابوري، و «عمدة العقائد والفوائد بإثبات الشواهد» للإمام يوسف بن دوناس الفندلائي المالكي، و «معتقَد أهل السنة والجماعة» للإمام ركن الإسلام أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني، و «اعتقاد أهل السنة» للإمام زين الإسلام أبي القاسم عبد الكريم ابن هوازن القُشَيري، و «تحرير المطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب» لمحمد ابن عبد الرحمن البَكِّي قاضي الجماعة بتونس، و «لُمَع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة» لإمام الحرمين، وشرحه للإمام شرف الدين ابن التلمساني، وشرح الكبرىٰ[2] للشريف أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، وحاشية العلاَّمة أبي الوفاء الحسن بن مسعود اليوسي عليه، ومختصر شرح السنوسي علىٰ الجزائرية لابن تركي، و «هداية المريد شرح جوهرة التوحيد» للبرهان اللَّقَّاني، و «الحاشية علىٰ أم البراهين»[3] للشهاب أحمد بن محمد الغُنَيمي، و «العقيدة» للإمام أبي إسحاق الشيرازي صاحب «التنبيه»، و «العقيدة» للإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، وشرح عقيدة المصنِّف لبعض العلماء الفضلاء، وهي عقيدة صغيرة

---

(١) اسم الكتاب كاملًا: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة.

(٢) اسم هذا الشرح: عمدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وربقة التقليد المرغمة بفضل الله تعالىٰ أنف كل مبتدع وعنيد.

(٣) اسم هذه الحاشية: بهجة الناظرين في شرح أم البراهين.

الحجم في نحو ورقة، وشارحها ألَّفه بمكة في رابع رجب سنة خمس وعشرين وثمانمائة، سمَّاه «منار سبل الهدىٰ» في مجلد[1]، و «مِشْكاة الأنوار»، و «كيمياء السعادة»، و «المقصد الأسنىٰ في معاني أسماء الله الحسنىٰ»، و «المعارف العقلية ولُباب الحكمة الإلهية»، و «المنقذ من الضلال والمُفصِح عن الأحوال»، و «إلجام العوام في علم الكلام»، و «الأربعين في أصول الدين»، سبعتهم للمصنِّف، وكتاب «أسرار التنزيل» للفخر الرازي، و «مَحَجَّة الحق ومَنْجاة الخَلق» لأبي الخير أحمد بن إسماعيل الطالقاني القزويني، و «تبيين كذب المفتري علي الإمام أبي الحسن الأشعري» للحافظ ابن عساكر، و «تأويل المتشابهات» لشمس الدين ابن اللَّبَّان[2].

ومن كتب الماتُريدية: «شرح عقيدة الإمام أبي جعفر الطحاوي» لأبي المحاسن محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي، و «شرح العقائد النَّسَفية» لمؤلفه الإمام نجم الدين عمر بن محمد النسفي، وللإمام حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي، والإمام شهاب الدين أحمد بن أبي المحاسن الطيِّبي الأسدي الحنفي، وللإمام الكستلي، والإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، وحاشية أحمد بن موسىٰ الخيالي عليه، وكتاب «المسايرة» للكمال ابن الهمام مع شرح تلميذه ابن أبي شريف عليه، و «شرح الفقه الأكبر» للعلاَّمة مُلاَّ علي القاري، و «نظم الفرائد وجمع الفوائد» للفاضل عبد الرحيم بن علي الرومي، و «إشارات المَرام من عبارات الإمام» للعلاَّمة بياض زاده، جمع فيه الكتب الخمسة المنسوبة للإمام

---

(١) قال حاجي خليفة في كشف الظنون ٢/ ١٨٢٧: « منار سبل الهدىٰ في أصول الدين، للشيخ عبد الله ابن خليل القلعي الدمشقي الشافعي، وكان حيا في سنة ثمان وعشرين وثمانمائة، أخذ عنه البقاعي ولبس منه الخرقة».

(٢) شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد المؤمن الإسعردي الدمشقي المتوفى سنة ٧٤٩ هـ، وله كتابان، أحدهما: إزالة الشبهات عن الآيات والأحاديث المتشابهات. والثاني: رد معاني الآيات المتشابهات إلىٰ معاني الآيات المحكمات. الأعلام للزركلي ٥/ ٣٢٧.

وشرحها، و «العمدة»[١] للإمام ناصر الحق نور الدين أبي المحامد أحمد بن محمود الصابوني البخاري، وهو غير عمدة النسفي، و «شرح بحر الكلام» للبخاري، و «تلخيص الأدلة» للصَّفَّار[٢]. وغير هؤلاء مما سيأتي التصريح بالنقل عنه في مواضع من هذا الكتاب.

---

(١) وهو مختصر لكتابه: الكفاية في الهداية.

(٢) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري الحنفي المتوفى سنة ٥٣٤.

مقدمة

وفيها فصول:

الفصل الأول:

في ترجمة إمامَي السنة أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتُريدي

فأما أبو الحسن الأشعري فهو الإمام الناصر للسنة إمام المتكلمين علي بن إسماعيل بن أبي بِشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسىٰ بن بلال بن أبي بُرْدة بن أبي موسىٰ الأشعري، واسم أبي موسىٰ عبد الله بن قيس صاحب رسول الله ﷺ ورضي عنه، ترجمه الحافظان أبو القاسم ابن عساكر في كتاب «تبيين كذب المفتري علىٰ أبي الحسن الأشعري»(١) وأبو عبد الله الذهبي في «تاريخ الإسلام»(٢)، وقبلهما الحافظ أبو بكر الخطيب في التاريخ(٣)، ثم التاج السبكي في الطبقات(٤)، والعماد ابن كثير الحافظ في الطبقات(٥) أيضًا، ما بين مطوِّل ومختصِر، ما حاصله: وُلِد سنة ستين ومائتين، وقيل: سنة سبعين، والأول أشهر.

---

(١) تبيين كذب المفتري ص ٣٤ - ١٦٧.

(٢) تاريخ الإسلام ٢٤/ ١٥٤ - ١٥٨.

(٣) تاريخ بغداد ١٣/ ٢٦٠ - ٢٦١.

(٤) طبقات الشافعية الكبرىٰ ٣/ ٣٤٧ - ٤٤٤.

(٥) طبقات الشافعية ص ٢٠٣ - ٢٠٨.

أخذ علم الكلام أولاً عن شيخه أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي شيخ المعتزلة، ثم فارقه لمنام رآه، ورجع عن الاعتزال، وأظهر ذلك إظهارًا، فصعد منبرَ البصرة يوم الجمعة ونادىٰ بأعلىٰ صوته: مَن عرفني فقد عرفني، ومَن لم يعرفني فأنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخَلْق القرآن وأن الله لا يُرَىٰ في الدار الآخرة بالأبصار وأن العِباد يخلقون أفعالهم، وها أنا ذا تائب من الاعتزال، معتقِد الرد علىٰ المعتزلة. ثم شرع في الرد عليهم والتصنيف علىٰ خلافهم، ودخل بغداد، وأخذ الحديث عن زكريا بن يحيىٰ الساجي أحد أئمة الحديث والفقه، وعن أبي خليفة الجُمَحي وسهل بن سرح ومحمد بن يعقوب المقري وعبد الرحمن بن خلف الضَّبِّي البصريين، وروىٰ عنهم كثيرًا في تفسيره، وصنَّف بعد رجوعه عن اعتزاله «الموجز» وهو في ثلاث مجلدات، كتاب مفيد في الرد علىٰ الجهمية والمعتزلة، و «مقالات الإسلاميين»، وكتاب «الإبانة». وقال الخطيب: هو بصري، سكن بغداد إلىٰ أن توفي، وكان يجلس في أيام الجمعات في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه في جامع المنصور. وممَّن أخذ عنه: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي، وأبو الحسن الباهلي، وبُنْدار بن الحسين الصوفي، وأبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري. وهؤلاء الأربعة أخصُّ أصحابه، فابن مجاهد هو شيخ أبي بكر الباقلاني، وهو مالكيٌّ، كما صرَّح به عياض في المدارك[1]، والباهلي شيخ الأستاذينِ أبي إسحاق الأَسْفراييني وأبي بكر ابن فورك، وشيخ الباقلاني أيضًا، إلا أنه أخصُّ بابن مجاهد، والأستاذان أخصُّ بالباهلي.

ومن الآخذين عن الأشعري: الأستاذ أبو سهل الصُّعْلوكي، وأبو بكر القفال، وأبو زيد المروزي، وأبو عبد الله ابن خفيف الشيرازي، وزاهر بن أحمد السرخسي، والحافظ أبو بكر الجُرْجاني الإسماعيلي، والشيخ أبو بكر الأُودَني، والشيخ أبو محمد الطبري العراقي، وأبو جعفر السُّلَمي النقاش، وغيرهم. هؤلاء

---

(١) ترتيب المدارك ٦/ ١٩٦ (ط - مطبعة فضالة).

أصحابه، وأما الذين جالسوا أصحابه وأصحاب أصحابه .. وهلم جرًّا فهم كثيرون علىٰ طبقاتهم.

وأما اجتهاد الشيخ في العبادة والتألُّه فأمر غريب، ذكر بُندار خادمه أنه مكث عشرين سنة يصلي الصبح بوضوء العشاء، وكان يأكل من غلة قرية وقفها جدُّه بلال بن أبي بُردة علىٰ نسله، قال: وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهمًا، كل شهر درهم وشيء يسير.

قال ابن كثير: قال الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني: كنت في جنب أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر، وسمعته يقول: كنت أنا في جنب أبي الحسن الأشعري كقطرة في البحر.

وقال القاضي الباقلاني: أحسن أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن الأشعري.

وقال ابن السبكي: ومَن أراد معرفة قدر الأشعري وأن يمتلئ قلبه من حبه فعليه بكتاب «تبيين كذب المفتري» للحافظ أبي القاسم ابن عساكر، وهو من أجلِّ الكتب وأعظمها فائدةً وأحسنها. ويقال: لا يكون الفقيه شافعيًّا علىٰ الحقيقة حتىٰ يحصِّل هذا الكتاب، وكان مشيختنا يأمرون الطلبة بالنظر فيه. قال: وقد زعم بعض الناس أن الشيخ كان مالكي المذهب، وليس ذلك بصحيح، إنما كان شافعيًّا تفقَّه علىٰ أبي إسحاق المروزي، نصَّ علىٰ ذلك الأستاذ أبو بكر ابن فورك في «طبقات المتكلمين» والأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني، فيما نقله عنه الشيخ أبو محمد الجويني في شرح الرسالة، والمالكي هو القاضي أبو بكر الباقلاني شيخ الأشاعرة. ا.هـ.

قلت: والذي قال إنه مالكي المذهب جماعةٌ، منهم القاضي عياض، فذكره في طبقاتهم في كتابه المدارك[1] واعتمد عليه، وتبعه علىٰ ذلك غير واحد، ومنهم أبو عبد الله محمد بن موسىٰ بن عمار الكَلاعي الميورقي، وهو من أئمة المالكية، فإنه

---

(١) ترتيب المدارك ٥/ ٢٤ - ٣٠.

صرَّح في ترجمة الشيخ بأنه كان مالكي المذهب في الفروع، وحكىٰ أنه سمع الإمام رافعًا الحمَّال يقول ذلك. هكذا نقله الذهبي.

قال ابن السبكي: وقد وقع لي أن سبب الوهم فيه أن القاضي أبا بكر كان يقال له الأشعري؛ لشدة قيامه في نصرة مذهب الشيخ، وكان مالكيًّا علىٰ الصحيح الذي صرَّح به ابن السمعاني في «القواطع»[1] وغيره من النقلة الأثبات، ورافع الحمَّال قرأ علىٰ مَن قرأ علىٰ القاضي، فأظن الميورقي سمع رافعًا يقول: الأشعري مالكي، فتوهَّمَه يعني الشيخ، وإنما يعني رافعٌ القاضي أبا بكر. هذا ما وقع لي، ولا أشك فيه، والميورقي رجل مغربي، بعيد الديار عن بلاد العراق، متأخر عن زمان أصحاب الشيخ وأصحاب أصحابه، فيبعُد عليه تحقيق حاله، وقد تقدم كلام الشيخ أبي محمد الجويني عن الأستاذ أبي إسحاق، وكفىٰ به، فإنه أعرفُ من رافع، ولا أحد في عصر الأستاذ أخبرُ منه بحال الشيخ، إلا أن يكون الباقلاني. ا.هـ.

وهذا الذي ذكره آخره مسلَّم، ولكن توجيهه لكلام رافع مستبعَد، كما لا يخفَىٰ، ولِمَ لا يكون الشيخ عارفًا بالمذهبين يفتي بهما كما كان ابن دقيق العيد وغيره من جهابذة العلماء، وتكون دعوىٰ كلٍّ من الفريقين صحيحة، فتأملْ.

وقال ابن كثير: ذكروا للشيخ أبي الحسن الأشعري ثلاثة أحوال، **أولها**: حال الاعتزال التي رجع عنها لا محالة. **الحال الثاني**: إثبات الصفات العقلية السبعة وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وتأويل الجزئية كالوجه واليدين والقدم والساق ونحو ذلك. **والحال الثالث**: إثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جريًا علىٰ منوال السلف، وهي طريقته في «الإبانة» التي صنَّفها آخرًا وشرحها الباقلاني ونقلها ابن عساكر، وهي التي مال إليها الباقلاني وإمام الحرمين وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين في أواخر أقوالهم. والله أعلم.

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول ١/ ٣٧٩ (ط - دار الكتب العلمية).

واختُلِفت في وفاته على أقوال، فقال الأستاذ ابن فورك والحافظ أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم القَرَّاب وأبو محمد ابن حزم: إنه مات سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، وقال غيرهم: سنة ثلاثين، وقيل: سنة نَيِّف وثلاثين، وقيل: سنة عشرين. والأول أشهر.

قلت: وصحَّحه ابن عساكر.

* وأما الإمام أبو منصور الماتُريدي فهو محمد بن محمد بن محمود الحنفي المتكلم. وماتُريد - ويقال: ماتريت، بالمثنَّاة الفوقية بدل الدال في آخره - محلَّة بسمرقند أو قرية بها[1]. ويلقَّب بإمام الهدىٰ، وترجمه الإمام المحدِّث محيي الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء القرشي الحنفي في الطبقات المسمَّىٰ بـ «الجواهر المضية»[2]، والإمام مجد الدين أبو الندىٰ إسماعيل بن إبراهيم بن محمد بن علي بن موسىٰ الكِناني البِلْبيسي القاهري الحنفي في كتاب «الأنساب»، كلٌّ منهما علىٰ الاختصار، وكذا يوجد بعض أحواله في انتساب كتب المذهب، وحاصل ما ذكروه: أنه كان إمامًا جليلاً، مناضلاً عن الدين، موطِّدًا لعقائد أهل السنة، قطع المعتزلة وذوي البدع في مناظراتهم، وخصمَهم في محاوراتهم حتىٰ أسكتهم. تخرَّج بالإمام أبي نصر العِياضي. وكان يقال له: إمام الهدىٰ. وله مصنَّفات، منها: كتاب «التوحيد»، وكتاب «المقالات»، وكتاب «رد أوائل الأدلة للكعبي»، وكتاب «بيان وهم المعتزلة»، وكتاب «تأويلات القرآن» وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب، بل لا يدانيه شيءٌ من تصانيف مَن سبقه في ذلك الفن، وله غير ذلك. وكانت وفاته سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بقليل، وقبره بسمرقند. كذا وُجد بخط الحافظ قطب الدين عبد الكريم بن المنير الحلبي الحنفي. ووجدتُ في بعض المجاميع بزيادة «محمد»

(١) انظر: الأنساب للسمعاني ٥/ ١٥٥.

(٢) الجواهر المضية في طبقات الحنفية ٣/ ٣٦٠ - ٣٦١.

بعد «محمود»، وبالأنصاري في نسبه، فإن صح ذلك فلا ريب فيه، فإنه ناصر السنة، وقامع البدعة، ومحيي الشريعة. كما أن كنيته تدل علىٰ ذلك أيضًا. ووجدتُ في كلام بعض الأجلاَّء من شيوخ الطريقة أنه كان مهدي هذه الأمة في وقته.

ومن شيوخه: الإمام أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجَوْزجاني صاحب «الفرق والتمييز». وأما شيخه المذكور أبو نصر العياضي الذي تخرَّج به فهو[١] أحمد بن العباس بن الحسين بن جَبَلة بن غالب بن جابر بن نوفل بن عياض ابن يحيىٰ بن قيس بن سعد بن عُبادة الأنصاري الفقيه السمرقندي، ذكره الإدريسي في «تاريخ سمرقند» وقال: كان من أهل العلم والجهاد. ولم يكن أحد يضاهيه لعلمه وورعه وجلادته وشهامته إلىٰ أن استشهد. خلَّف أربعين رجلاً من أصحابه كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي، وله ولدان فقيهان فاضلان: أبو بكر محمد وأبو أحمد.

ومن مشايخ الماتريدي: نُصَير بن يحيىٰ البَلْخي، ويقال: نصر، مات سنة ثمان وستين ومائتين[٢].

ومن مشايخ الماتريدي: محمد بن مقاتل الرازي قاضي الري، ترجمه الذهبيُّ في الميزان وقال: حدَّث عن وكيع وطبقته[٣]. وقد تقدَّم ذِكرُه في الباب السادس من كتاب العلم في قصة دخول حاتم الأصم عليه.

فأما[٤] أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضي ونصير بن يحيىٰ فكلهم تفقَّهوا علىٰ الإمام أبي سليمان موسىٰ بن سليمان الجوزجاني، وهو علىٰ الإمامين أبي يوسف ومحمد بن الحسن، وتفقَّه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيىٰ أيضًا

---

(١) الجواهر المضية ١/ ١٧٧ - ١٧٨.

(٢) الجواهر المضية ٣/ ٥٤٦.

(٣) ميزان الاعتدال ٤/ ٤٧، وزاد: «تُكلم فيه ولم يُترك».

(٤) إشارات المرام للبياضي ص ١١ - ١٢.

علىٰ الإمامين أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي. وأخذ محمد بن مقاتل أيضًا عن محمد بن الحسن، أربعتهم عن الإمام أبي حنيفة. قال ابن البياضي من علمائنا: وليس الماتريدي من أتباع الأشعري لكونه أول مَن أظهر مذهب أهل السنة كما ظُن؛ لأن الماتريدي مفصِّل لمذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه المُظهِرين قبل الأشعري مذهبَ أهل السنة، فلا يخلو زمانٌ من القائمين بنصرة الدين وإظهاره، كما في التبصرة النسفية، وكيف لا وقد سبقه أيضًا في ذلك الإمام أبو محمد عبد الله بن سعيد القَطَّان، وله قواعد وكتب وأصحاب، ومخالفاته للحنفية لا تبلغ عشر مسائل، كما في سِيَر الظهيرية. والإمام أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي الرازي، وله أيضًا قواعد وكتب وأصحاب. وألَّف الإمام ابن فورك كتاب «اختلاف الشيخين القلانسي والأشعري» كما في التبصرة النسفية(١). ا.هـ.

قلت: أما(٢) عبد الله بن سعيد القَطَّان فهو أبو محمد المعروف بابن كُلاَّب، بالضم والتشديد، ويقال فيه: عبد الله بن محمد أيضًا، أحد الأئمة المتكلمين، ووفاته بعد الأربعين ومائتين فيما يظهر. ذكره أبو عاصم العَبَّادي الشافعي في طبقة أبي بكر الصيرفي، وابن النجار في «تاريخ بغداد»، وذكر بينه وبين عَبَّاد بن سليمان مناظرة، وعبَّاد بن سليمان هذا من رؤوس المعتزلة، وابن كُلاَّب من أئمة السنة، كان يقول: إن صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها. ثم زاد علىٰ سائر أهل السنة فذهب كعبَّاد بن سليمان إلىٰ أن كلامه تعالىٰ لا يتَّصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل؛ لحدوث هذه الأمور، وقِدَم الكلام النفسي، وإنما يتَّصف بذلك فيما لا يزال. فألزمهما أئمتُنا أن يكون القدْر المشترك موجودًا بغير واحد من خصوصياته. فهذه هي مقالة ابن كُلاَّب التي ألزمه فيها أصحابُنا وجودَ الجنس دون النوع، وهو

---

(١) تبصرة الأدلة للنسفي ص ٦٣٧.

(٢) طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ٢/ ٢٩٩ - ٣٠٠.

غير معقول. وكان عبَّاد ينسبه للكفر، لعله لتلك المقالة، أو لأن المعتزلة بأسرهم يقولون للصفاتية - أعني مثبتي الصفات -: لقد كفرت النصارىٰ بثلاث، وكفرتم بسبع. وهو تشنيع من سفهاء المعتزلة علىٰ الصفاتية، ما كفرت الصفاتية ولا أشركت، وإنما وحَّدت وأثبتت صفات قديم واحد، بخلاف النصارىٰ فإنهم أثبتوا قدماء، فأنَّىٰ يستويان أو يتقاربان؟ وقد ذكره والد الفخر الرازي في آخر كتابه «غاية المرام في علم الكلام» فقال: ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون: عبد الله بن سعيد التميمي، الذي ذمَّ[1] المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه، وهو أخو يحيىٰ بن سعيد القَطَّان صاحب الجرح والتعديل. ا.هـ.

قال التاج السبكي: وكشفتُ عن يحيىٰ بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله، فلم أتحقَّق إلىٰ الآن شيئًا، وإن تحقَّقت شيئًا ألحقته إن شاء الله.

قلت: الرجل معروف بابن كُلاَّب، واسمه عبد الله، واختُلِف في اسم أبيه علىٰ قولين: محمد أو سعيد، وظاهر سياق أئمة النسب أن كُلاَّبًا اسم جد له أو لقب جد له، وإن كان سبق في أول الترجمة خلاف ذلك، فإنه مبنيٌّ علىٰ غير مشهور، ويحيىٰ بن سعيد القطان جده فرُّوخ، وهو من موالي تميم، ولم أرَ مَن ذكر له أخًا اسمه عبد الله، ولم يأتِ بهذه الغريبة إلا والد الفخر، فيحتاج إلىٰ متابعة قوية. والله أعلم.

وأما أبو العباس القلانسي فإنه من طبقة ابن فورك، بل من طبقة أصحابه، فكيف يصح قوله: وقد سبقه - أي الأشعري - كما في التبصرة النسفية. والذي يظهر أن صاحب المقالات إنما هو والده أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله القلانسي، وهو أيضًا في الطبقة الثانية من أصحاب أبي الحسن الأشعري، معاصر لابن فورك، ولا بد من التأمل والنظر في هذا المقام. والله أعلم.

---

(١) في طبقات السبكي: دمر.

الفصل الثاني

إذا أُطلق «أهل السنة والجماعة» فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية. قال الخيالي في حاشيته علىٰ شرح العقائد[١]: الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة، هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، وفي ديار ما وراء النهر يطلق ذلك علىٰ الماتريدية أصحاب الإمام أبي منصور، وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل، كمسألة التكوين وغيرها. ا.هـ.

وقال الكستلي في حاشيته عليه[٢]: المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار هم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري، أول مَن خالف أبا علي الجُبَّائي ورجع عن مذهبه إلىٰ السنة، أي طريق النبي ﷺ والجماعة، أي طريقة الصحابة ﷺ، وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياضي تلميذ أبي بكر [الجرجاني صاحب أبي سليمان] الجوزجاني صاحب محمد بن الحسن صاحب الإمام أبي حنيفة، وبين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول، كمسألة التكوين، ومسألة الاستثناء في الإيمان، ومسألة إيمان المقلِّد، والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدُهما الآخرَ إلىٰ البدعة والضلالة. ا.هـ.

وقال البكي في شرح عقيدة ابن الحاجب[٣]: اعلمْ أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا علىٰ معتقَد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل، وإن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك أو في لمية ما هنالك[٤]، وبالجملة فهم بالاستقراء

---

(١) حاشية الخيالي ص ٢١.

(٢) حاشية الكستلي ص ١٧.

(٣) تحرير المطالب ص ٤٠ - ٤١.

(٤) في التحرير: لمية المسالك.

ثلاث طوائف، **الأولىٰ**: أهل الحديث، ومعتمَد مبادئهم الأدلة السمعية، أعني الكتاب والسنة والإجماع. **الثانية**: أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية، وهم الأشعرية والحنفية، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي، وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقَّف السمع عليه، وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقلُ جوازَه فقط، والعقلية والسمعية في غيرها، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية إلا في مسألة التكوين ومسألة التقليد. **الثالثة**: أهل الوجدان والكشف، وهم الصوفية، ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية، والكشف والإلهام في النهاية. ا.هـ.

وليُعلَم[١] أن كلاًّ من الإمامين أبي الحسن وأبي منصور رضي الله عنهما وجزاهما عن الإسلام خيرًا لم يبدعا من عندهما رأيًا ولم ينشئا مذهبًا، إنما هما مقرِّران لمذاهب السلف، مناضلان عما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، فأحدهما قام بنصرة نصوص مذهب الشافعي وما دلَّت عليه، والثاني قام بنصرة نصوص مذهب أبي حنيفة وما دلَّت عليه، وناظَرَ كلٌّ منهما ذوي البدع والضلالات حتىٰ انقطعوا وولَّوا منهزمين، وهذا في الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقي الذي تقدَّمت الإشارة إليه، فالانتساب إليهما إنما هو باعتبار أن كلاًّ منهما عقد علىٰ طريق السلف نطاقًا وتمسك به وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدي به في ذلك السالك سبيله في الدلائل[٢] يسمَّىٰ أشعريًّا وماتُريديًّا. وذكر العز ابن عبد السلام أن عقيدة الأشعري اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة. ووافقه علىٰ ذلك من أهل عصره شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو ابن الحاجب، وشيخ الحنفية جمال الدين الحَصِيري، وأقرَّه علىٰ ذلك التقي السبكي، فيما نقله عنه ولدُه التاج، وفي كلام أبي عبد الله الميورقي المتقدم بذكره ما نصه: أهل السنة من

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ ٣/ ٣٦٥ - ٣٦٧.

(٢) في المطبوعة: فصار المقتدي به في تلك المسالك والدلائل. والمثبت من طبقات السبكي.

المالكية والشافعية وأكثر الحنفية بلسان أبي الحسن الأشعري يناضلون، وبحُجته يحتجُّون. ثم قال: ولم يكن أبو الحسن أول متكلم بلسان أهل السنة، إنما جرىٰ علىٰ سَنَن غيره وعلىٰ نصرة مذهب معروف، فزاد المذهبَ حجةً وبيانًا، ولم يبتدع مقالة اخترعها، ولا مذهبًا انفرد به، ألا ترىٰ أن مذهب أهل المدينة نُسِب إلىٰ مالك، ومَن كان علىٰ مذهب أهل المدينة يقال له مالكي، ومالك إنما جرىٰ علىٰ سَنَن مَن كان قبله، وكان كثير الاتِّباع لهم، إلا أنه لما زاد المذهبَ بيانًا وبسطًا عُزِي إليه. كذلك أبو الحسن الأشعري لا فرق ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتواليفه في نصرته. ثم عدَّدَ خلقًا من أئمة المالكية كانوا يناضلون عن مذهب الأشعري ويبدِّعون مَن خالفه. ا.هـ.

قال التاج: المالكية أخصُّ الناس بالأشعري؛ إذ لا نحفظ مالكيًّا غير أشعري، ونحفظ من غيرهم طوائف جنحوا إما إلىٰ اعتزال أو إلىٰ تشبيه، وإن كان مَن جنح إلىٰ هذين من رعاع الفِرَق.

وذكر ابن عساكر في التبيين(١) أبا العباس الحنفي، يُعرَف بقاضي العسكر، ووصفه بأنه من أئمة أصحاب الحنفية ومن المتقدِّمين في علم الكلام، وحكىٰ عنه جملةً من كلامه، فمنه قوله: وجدتُ لأبي الحسن الأشعري كتبًا كثيرة في هذا الفن - يعني أصول الدين - وهي قريب من مائتي كتاب، و «الموجز الكبير» يأتي علىٰ عامة ما في كتبه، وقد صنَّف الأشعري كتابًا كبيرًا لتصحيح مذهب المعتزلة، فإنه كان يعتقد مذهبَهم، ثم بيَّن الله له ضلالتهم فبانَ عمَّا اعتقده من مذهبهم، وصنَّف كتابًا ناقضًا لِما صنَّف للمعتزلة، وقد أخذ عامة أصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن، وصنَّف أصحاب الشافعي كتبًا كثيرة علىٰ وفق ما ذهب إليه الأشعري، إلا أن بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطَّأ أبا الحسن في بعض

---

(١) تبيين كذب المفتري ص ١٣٩ - ١٤٠.

ونقله عنه السبكي في طبقات الشافعية الكبرىٰ ٣/ ٣٧٧.

المسائل، مثل قوله: التكوين والمكوَّن واحد. ونحوها، فمَن وقف علىٰ المسائل التي أخطأ فيها أبو الحسن وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر في كتبه، فقد أمسك كتبَه كثيرٌ من أصحابنا من أهل السنة والجماعة ونظروا فيها.

ذِكر البحث عن تحقيق ذلك:

قال التاج السبكي[1]: سمعت الشيخ الإمام الوالد يقول: ما تضمَّنته عقيدةُ الطحاوي هو ما يعتقده الأشعري، لا يخالفه إلا في ثلاث مسائل. ا.هـ.

قلت: وكانت وفاة الطحاوي بمصر في سنة إحدىٰ وثلاثين وثلاثمائة[2]، فهو معاصر لأبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي.

ثم قال التاج السبكي: وأنا أعلم أن المالكية كلهم أشاعرة، لا أستثني أحدًا، والشافعية غالبهم أشاعرة، لا أستثني إلا مَن لحق منهم بتجسيم أو اعتزال ممَّن لا يعبأ الله به، والحنفية أكثرهم أشاعرة، أعني يعتقدون عقيدة الأشعري، لا يخرج منهم إلا مَن لحق منهم بالمعتزلة، والحنابلة أكثر فضلاء متقدِّميهم أشاعرة، لا يخرج منهم إلا مَن لحق بأهل التجسيم، وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم. وقد تأملتُ عقيدة أبي جعفر الطحاوي فوجدتُ الأمر علىٰ ما قال الشيخ الإمام الوالد، وعقيدة الطحاوي زعم أنها الذي عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد، ثم تصفَّحت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبينهم خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة، منها معنوي ست مسائل، والباقي لفظيٌّ، وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتَهم لنا ولا مخالفتَنا لهم فيها تكفيرًا ولا تبديعًا، صرَّح بذلك الأستاذ أبو منصور البغدادي وغيره من أئمتنا وأئمتهم، وهو غني عن التصريح لوضوحه، ومن كلام الحافظ الذهبي[3]: الأصحاب كلهم - مع اختلافهم في بعض المسائل

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ ٣/ ٣٧٧ - ٣٨٤.

(٢) الصواب: سنة إحدىٰ وعشرين وثلاثمائة.

(٣) بل المراد بالحافظ هنا ابن عساكر، فهذا كلامه في تبيين كذب المفتري ص ٤٠٩.

- كلهم أجمعون علىٰ ترك تكفير بعضهم بعضًا مجمعون، بخلاف مَن عداهم من سائر الطوائف وجميع الفِرق، فإنهم حين اختلفت بهم مستشنَعات الأهواء والطرق كفَّر بعضهم بعضًا ورأىٰ تبرِّيه ممَّن خالفه فرضًا.

قال التاج السبكي: ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبُت جميعُها عن الشيخ ولا عن أبي حنيفة ﷺ، ولكن الكلام بتقدير الصحة، ولي قصيدة نونية جمعت فيها هذه المسائل، وضممت إليها مسائل اختلفت الأشاعرة فيها، مع تصويب بعضهم بعضًا في أصول العقيدة ودعواهم أنهم أجمعين علىٰ السنة، وقد ولع كثيرٌ من الناس بحفظ هذه القصيدة لا سيما الحنفية، وشرحها من أصحابي الشيخ العلاَّمة نور الدين محمد بن أبي الطيب الشيرازي الشافعي، وهو رجل مقيم في بلاد كيلان، ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين وسبعمائة، وأقام يلازم حلقتي نحو عام ونصف، ولم أرَ فيمن جاء من العجم في هذا الزمان أفضل منه ولا أَدْين. وأنا أذكر لك قصيدتي في هذا المكان؛ لتستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت عليه:

الورد خدُّك صِيغَ من إنسان ... أمْ في الخدود شقائق النعمان
والسيف لَحْظُك سُلَّ من أجفانه ... فسطا كمثل مهنَّد وسِنان
بالله ما خُلِقتْ لِحاظك باطلاً ... وسُدًىٰ، تعالىٰ الله عن بطلان
وكذاك عقلك لم يُركَّب يا أخي ... عبثًا ويودَع داخل الجثمان
لكن ليَسعد أو ليَشقىٰ مؤمنٌ ... أو كافر فبنو الورَىٰ صنفان

ومنها:

كذب ابنُ فاعلة يقول بجهله ... الله جسم ليس كالجُسْمان
واعلمْ بأن الحق ما كانت عليـ ... ـه صحابة المبعوث من عدنان
قد نزَّهوا الرحمنَ عن شَبَه وقد ... دانوا بما قد جاء في القرآن

ومضوا علىٰ خير وما عقدوا مجا ... لس في صفات الخالق الدَّيَّان
وأتت علىٰ أعقابهم علماؤنا ... غرسوا ثمارًا يجتنيها الجاني
كالشافعي ومالك وكأحمد ... وأبىٰ حنيفة والرضا سفيان
وكمثل إسحاق وداود ومَن ... يقفو طرائقَهم من الأعيان
وأتىٰ أبو الحسن الإمام الأشعري ... مبيِّنًا للحق أيَّ بيان
ومناضلاً عمَّا عليه أولئك الـ ... ـأسلاف بالتحرير والإتقان
ما إن يخالف مالكًا والشافـ ... ـعي وأحمد بن محمد الشيباني
لكن يوافق قولَهم ويزيده ... حسنًا وتحقيقًا وفضل بيان

ومنها:

الكل معتقدون أن إلهنا ... متوحِّد فرد قديم داني
حي عليم قادر متكلمٍ ... عالٍ ولا نعني علوَّ مكان
باقٍ له سمع وإبصار يريـ ... ـد جميع ما يجري من الإنسان

إلىٰ أن قال:

يا صاحِ إن عقيدة النعمان والـ ... ـأشعري حقيقة الإيمان
فكلاهما واللهِ صاحب سنَّة ... بهدي نبي الله مقتديان
لا ذا يبدِّع ذا ولا هذا وإن ... تحسب سواه وهمتَ في الحُسبان
مَن قال إن أبا حنيفة مبدع ... رأيًا فذلك قائل الهَذَيان
أو ظن أن الأشعري مبدِّع ... فلقد أساء وباءَ بالخسران
كلٌّ إمام مقتدٍ ذو سنَّة ... كالسيف مسلولا علىٰ الشيطان
والخُلف بينهما قليلٌ أمره ... سهل بلا بِدْع ولا كفران

فيما يقلُّ من المسائل عدُّه ... ويهون عند تطاعُن الأقران
ولقد يؤول خلافُها إما إلىٰ ... لفظ كالاستثناء في الإيمان
وكمنعه أن السعيد يَضل أو ... يشقىٰ ونعمة كافر خَوَّان

الأشعري يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، وأبو حنيفة يقول: أنا مؤمن حقًّا. والأشعري يقول: السعيد مَن كُتِب في بطن أمه سعيدًا، والشقي مَن كُتِب في بطن أمه شقيًّا، لا يتبدَّلان، وأبو حنيفة يقول: قد يكون سعيدًا ثم ينقلب - والعياذ بالله - شقيًّا، وبالعكس. والأشعري يقول: ليس علىٰ الكافر نعمة، وكل ما يتقلَّب فيه استدراج، وأبو حنيفة يقول: عليه نعمة. ووافقه من الأشاعرة أبو بكر الباقلاَّني، فهو مع الحنفية في هذه كما الماتريدي معنا في مسألة الاستثناء.

ثم ساق في قصيدته هذه المسائل التي عُزيت إلىٰ الأشعري، فمنها: إنكار الرسالة بعد الموت، وهي من الكذب عليه، وفي كتبه وكتب أصحابه خلاف ذلك.

ثم ذكر مسألة الرضا والإرادة وقال: فاعلمْ أن المنقول عن أبي حنيفة اتحادهما، وعن الأشعري افتراقهما، وقيل: إن أبا حنيفة لم يقل بالاتحاد فيهما، بل ذلك مكذوب عليه، فعلىٰ هذا انقطع النزاع، وإنما الكلام بتقدير صحة الاتحاد عنده، وأكثر الأشاعرة علىٰ ما يُعزَىٰ إلىٰ أبي حنيفة من الافتراق، منهم إمام الحرمين وغيره، آخرهم الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله تعالىٰ قال: هما شيء واحد. ولكن أنا لا أختار ذلك، والحق عندي أنهما مفترقان، كما هو منصوص الشيخ أبي الحسن.

ثم ذكر ما نُسب إلىٰ الأشعري من عدم صحة إيمان المقلِّد، وقد أنكر القشيري ذلك في رسالته «شكاية أهل السنة» وقال: إنه مكذوب عليه. ثم قال:

وكذاك كسبُ الأشعري وإنه ... صعب ولكن قام بالبرهان
مَن لم يقل بالكسب مالَ إلىٰ اعتزا ... ل أو مقال الجبر ذي الطغيان

كسبُ الأشعري - كما هو مقرَّر في مكانه - أمر يضطر إليه مَن ينكر خلق الأفعال وكون العبد مجبَرًا، والأول اعتزال، والثاني جبرٌ، فكل أحد يُثبِت واسطةً لكن يعسُر التعبيرُ عنها، ويمثِّلونها بالفرق بين حركة المرتعش والمختار، وقد اضطرب المحققون في تحرير هذه الواسطة، والحنفية يسمُّونها: الاختيار. والذي تحرَّر لنا أن الاختيار والكسب عبارتان عن معيَّن واحد، ولكن الأشعري آثر لفظ «الكسب» علىٰ لفظ «الاختيار» لكونه منطوق القرآن، والقوم آثروا لفظ «الاختيار» لِما فيه من إشعار قدرة العبد. وللقاضي أبي بكر مذهبٌ يزيد علىٰ مذهب الأشعري، فلعله رأي القوم. ولإمام الحرمين والغزالي مذهب يزيد علىٰ المذهبين جميعًا ويدنو كل الدنوِّ من الاعتزال، وليس هو هو.

ثم قال: وقد عرَّفناك أن الشيخ الوالد كان يقول: إن عقيدة الطحاوي لم تشتمل إلا علىٰ ثلاث، ولكنا نحن جمعنا الثلاث الأُخَر من كلام القوم، **أولها**: أن الرب تعالىٰ له عندنا أن يعذب الطائعين ويثيب العاصين، كل نعمة منه فضلٌ، وكل نقمة منه عدلٌ، ولا حَجْر عليه في مُلكه، ولا داعي له إلىٰ فعله. وعندهم: يجب تعذيب العاصي وإثابة المطيع، ويمتنع العكس

ووجوب معرفة الإلهِ الأشعر ... يُّ يقول ذاك بشِرْعة الدَّيَّان
والعقل ليس بحاكم لكن له الـ ... إدراك لا حكمٌ علىٰ الحيوان
وقضوا بأن العقل يوجبها، وفي ... كتب الفروع لصَحْبنا وجهان
وبأن أوصاف الفِعال قديمة ... ليست بحادثة علىٰ الحِدْثان
وبأن مكتوب المصاحف مُنزَل ... عينُ الكلام المُنزَلِ القرآنِ
والبعض أنكر ذا فإن يصدُق فقد ... ذهبتْ من التَّعداد مسألتان
هذي ومسألة الإرادة قبلها ... أمران فيما قيل مكذوبان
وكما انتفَىٰ هذان عنهم هكذا ... عنا انتفَىٰ مما يقال اثنان

قالوا: وليس بجائز تكليف ما ... لا يُستطاع فتًى من الفِتيان
وعليه من أصحابنا شيخ العرا ... ق وحجة الإسلام ذو الإتقان

منعوا[1] تكليف ما لا يُطاق، ووافقهم من أصحابنا: الشيخ أبو حامد الأسفراييني شيخ العراقيين، وحجة الإسلام الغزالي، وابن دقيق العيد.

قالوا: وتمتنع الصغائر من نبـ ... ـي للإله، وعندنا قولان
والمنع مرويٌّ عن الأستاذ والـ ... قاضي عياض، وهو ذو رُجحان
وبه أقول، وكان مذهب والدي ... رفعًا لرتبتهم عن النقصان
والأشعري إمامنا، لكننا ... في ذا نخالفه بكل لسان

إلىٰ أن قال:

هذا الإمام وقبله القاضي يقو ... لان: البقا لحقيقة الرحمن
وهما كبيرا الأشعرية، وهو قا ... ل بزائد في الذات للإمكان
والشيخ والأستاذ متفقان في ... عقد، وفي أشياء مختلفان
وكذا ابن فورك الشهيد وحُجة الـ ... ـإسلام خصما الإفك والبُهتان
وابن الخطيب وقوله إن الوجو ... د يزيد، وهو الأشعري الثاني
والاختلاف في الاسم هل هو والمسـ ... ـمَّىٰ واحد لا اثنان أو غَيْران
والأشعرية بينهم خُلفٌ إذا ... عُدَّت مسائله علىٰ الإنسان
بلغت مِئين، وكلهم ذو سنَّة ... أُخِذتْ عن المبعوث من عدنان

ومنها:

وكذاك أهل الرأي مع أهل الحديـ ... ـث في الاعتقاد الحقِّ متفقان

(١) في المطبوعة: مسألة. والمثبت من طبقات السبكي.

ما إن يكفِّر بعضهم بعضًا ولا أزرَىٰ عليه وسامَه بهوان
إلا الذين تمعزلوا عنهم فهم فيه تنحَّتْ عنهم الفئتان
هذا الصواب فلا تظنَّن غيرَه واعقِدْ عليه بخِنْصَر وبَنان

وهي طويلة أوردتُ منها القدْر المذكور مع البيان الإجمالي، وأما التفصيل في المسائل المختلَف فيها بين الفريقين فإنها بلغت خمسين مسألة، وسأذكرها في فصل مختص به.

وهذه القصيدة علىٰ وِزان قصيدة لابن زفيل، رجل من الحنابلة، وهي ستة آلاف بيت، ردَّ فيها علىٰ الأشعري وغيره من أئمة السنة، وجعلهم جهمية تارةً، وكفارًا أخرىٰ. وقد ردَّ عليها شيخ الإسلام التقي السبكي في كتاب سمَّاه «السيف الصقيل». ونحن نورد منه ما ذكر في مقدمته من الجمل النافعة المفيدة، وما أظن ولده التاج أراد في قصيدته المذكورة:

كذب ابنُ فاعلة يقول بجهله الله جسم ليس كالجُسْمان

إلا الإشارة إلىٰ هذا الرجل وإن لم يصرِّح به، وهذا أول قصيدة ابن زفيل:

إن كنتِ كاذبةً الذي حدثِتِني فعليكِ إثم الكاذب الفَتَّان
جَهْم بن صفوان وشيعته الأولي جحدوا صفات الخالق الدَّيَّان
بل عطَّلوا منه السموات العُلَىٰ والعرش أخلوه من الرحمن
والعبد عندهم فليس بفاعل بل فعلُه كتحرك الرجفان

إلىٰ آخر ما قال.

وهذا نص الشيخ تقي الدين السبكي في شرحه علىٰ هذه القصيدة(١): لا تشتغل من العلوم إلا بما ينفع وهو القرآن والسنة والفقه وأصول الفقه والنحو، وبأخذها

(١) السيف الصقيل في الرد علىٰ ابن زفيل ص ٢٠ - ٢٥ (ط - المكتبة الأزهرية).

عن شيخ سالم العقيدة، وبتجنُّب علم الكلام والحكمة اليونانية والاجتماع بمَن هو فاسد العقيدة أو النظر في كلامه، وليس علىٰ العقائد أضر من شيئين: علم الكلام والحكمة اليونانية، وهما في الحقيقة علم واحد وهو العلم الإلهي، لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم، والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل، وافترقوا ثلاث فِرَق، إحداها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة، والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية، والثالثة استوىٰ الأمران عندها وهم الأشعرية. وجميع الفرق الثلاث في كلامها مخاطرة، إما خطأ في بعضه، وإما سقوط هيبة، والسالم من ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون علىٰ الفطرة السليمة، ولهذا كان الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ينهَىٰ الناس عن الاشتغال بعلم الكلام، ويأمر بالاشتغال في الفقه، فهو طريق السلامة، ولو بقي الناس علىٰ ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الأَولىٰ للعلماء تجنُّب النظر في علم الكلام جملةً، لكن حدثت بِدَع أوجبت للعلماء النظرَ فيه لمقاومة المبتدعين ودفعِ شُبَهِهم حذرًا عن أن تزيغ بها قلوب المهتدين، والفرقة الأشعرية هم المتوسطون في ذلك، وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة وسائر الناس، وأما المعتزلة فكانت لهم دولة في أوائل المائة الثالثة، ساعدهم بعض الخلفاء، ثم انخذلوا وكفىٰ الله تعالىٰ شرَّهم، وهاتان الطائفتان الأشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان، وهما فحولة المتكلمين من أهل الإسلام، والأشعرية أعدلهما؛ لأنها بَنَتْ أصولها علىٰ الكتاب والسنة والعقل الصحيح، وأما الحكمة اليونانية فالناس مكفيُّون شرها؛ لأن أهل الإسلام كلهم يعرفون فسادها ومجانبتها للإسلام. وأما الحشوية فهي طائفة رذيلة جُهَّال، ينتسبون إلىٰ أحمد، وأحمد مبرَّأ منهم، وسبب نسبتهم إليه أنه قام في دفع المعتزلة وثبت في المحنة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ونُقلت عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجُهَّال، فاعتقدوا هذا الاعتقاد السيئ، وصار المتأخر منهم يتبع المتقدِّم، إلا مَن عصمه الله تعالىٰ، وما زالوا من حين نبغوا مستذَلِّين، ليس لهم رأس ولا مَن يناظر، وإنما في كل وقت لهم ثورات، ويتعلقون ببعض أتباع الدول ويكفي الله تعالىٰ شرَّهم، وما تعلقوا بأحد

إلا وكانت عاقبته إلىٰ سوء، وأفسدوا اعتقادَ جماعة شذوذ من الشافعية وغيرهم ولا سيَّما من بعض المحدِّثين الذين نقصت عقولهم أو غلب عليها مَن أضلَّهم فاعتقدوا أنهم يقولون بالحديث، ولقد كان أفضل المحدِّثين بزمانه بدمشق ابن عساكر يمتنع من تحديثهم، ولا يمكِّنهم يحضرون بمجلسه، وكان ذلك أيام نور الدين الشهيد، وكانوا مستذَلِّين غاية الذلة. ثم جاء في أواخر المائة السابعة رجل[1] له فضل ذكاء واطِّلاع، ولم يجد شيخًا يهديه، وهو علىٰ مذهبهم، وهو جسور، متجرِّد لتقرير مذهبه، ويجد أمورًا بعيدة فبجسارته يلتزمها، فقال بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالىٰ، وأن الله سبحانه وتعالىٰ ما زال فاعلاً، وأن التسلسل ليس بمُحال فيما مضىٰ كما هو فيما سيأتي، وشق العصا، وشوَّش عقائد المسلمين، وأغرىٰ بينهم، ولم يقتصر ضررُه علىٰ العقائد في علم الكلام حتىٰ تعدَّىٰ وقال: إن السفر لزيارة قبر النبي ﷺ معصية، وقال: إن الطلاق الثلاث لا يقع، وإن مَن حلف بطلاق امرأته وحنث لا يقع عليه طلاق. واتفق العلماء علىٰ حبسه الحبس الطويل، فحبسه السلطان، ومنعه من الكتابة في الحبس، وأن لا يُدخَل عليه بدواة، ومات في الحبس. ثم حدث من أصحابه مَن يشيع عقائده ويعلِّم مسائله ويلقي ذلك إلىٰ الناس سرًّا ويكتمه جهرًا، فعمَّ الضررُ بذلك، حتىٰ وقفتُ في هذا الزمان علىٰ قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكر ناظمها فيها عقائده وعقائد غيره، ويزعم بجهله أن عقائده عقائد أهل الحديث، فوجدتُ هذه القصيدة تصنيفًا في علم الكلام الذي نهىٰ العلماء عن النظر فيه ولو كان حقًّا، فكيف وهي تقرير للعقائد الباطلة فيه وبوحٌ بها وزيادة علىٰ ذلك وهي حملُ العوام علىٰ تكفير كل مَن سواه وسوىٰ طائفته. فهذه ثلاثة أمور هي مَجامع ما تضمَّنته هذه القصيدة، والأول من الثلاثة حرام؛ لأن النهي عن علم الكلام إن كان نهي تنزيه فيما تدعو الحاجةُ إلىٰ الرد علىٰ المبتدعة فيه

---

(١) هو الشيخ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، وله آراء اعتقادية وفقهية شاذة سُجن بسببها مرات عديدة، واختلف الناس فيه قديما وحديثا ما بين مؤيد له ومعارض. توفي سنة ٧٢٨ هـ مسجونا في قلعة دمشق وقد بلغ من العمر ٦٧ عاما.

فهو نهي تحريم فيما لا تدعو الحاجة إليه، فكيف فيما هو باطل. والثاني من الثلاثة العلماء مختلفون في التكفير به إذا لم ينتهِ إلىٰ هذا الحد، أما مع هذه المبالغة ففي بقاء الخلاف فيه نظرٌ. وأما الثالث فنحن نعلم بالقطع أن هؤلاء الطوائف الثلاثة الشافعية والمالكية والحنفية وموافقيهم من الحنابلة مسلمون، وليسوا بكافرين، فالقول بأن جميعهم كفار وحملُ الناس علىٰ ذلك كيف لا يكون كفرًا؟! وقد قال ﷺ: «إذا قال المسلم لأخيه: يا كافر، فقد باءَ بها أحدُهما». والضرورة أوجبت العلمَ بأن بعض مَن كفَّرهم مسلم، والحديث اقتضىٰ أنه يبوء بها أحدهما، فيكون القائل هو الذي باء بها.

ثم حكىٰ رد إمام الحرمين علىٰ السجزي، وأطال في العبارة، وقد اقتصرنا علىٰ القدْر المذكور؛ لأني لست بصدد بيان اعتقادهم والرد علىٰ أقوالهم، وله محل غير هذا. والله أعلم.

الفصل الثالث:

في تفصيل ما أُجمِل آنفًا من ذِكر المسائل المختلَف فيها بين الأشاعرة والماتريدية؛ ليكون المُطالع لها على بصيرة

اعلمْ أنه تقدم النقل عن التقي السبكي أن الاختلاف بين الفريقين في ثلاث مسائل فيما استنبطه من عقيدة أبي جعفر الطحاوي، وزاد ولدُه التاج ثلاثة أخرىٰ استخرجها من كتب الماتريدية، وزاد غيره سبعة أخرىٰ. وأورد الفاضل عبد الرحيم بن علي الحنفي في كتابه «نظم الفرائد وجمع الفوائد» أربعين مسألة ببراهينها وحججها، وأطال الكلام فيها جدًّا، وكذا العلاَّمة مُلاًّ علي القاري في «شرح الفقه الأكبر».

وذكر العلاَّمة ابن البياضي في كتابه «إشارات المَرام من عبارات الإمام» خمسين مسألة، ولنقتصر علىٰ إيراد عبارته؛ لاختصارها وجمعِها لِما تشتَّت من الأقوال، قال رحمه الله تعالىٰ[1]: فمن الخلافيات بين جمهور الماتريدية والأشعرية: أن الوجود والوجوب عين الذات في التحقيق، واختاره الأشعري، خلافًا لهم.

والاسم إذا أريدَ به المدلول عين المسمَّىٰ، ولا ينقسم كالصفات إلىٰ ما هو عين وإلىٰ ما هو غيره وإلىٰ ما ليس هو ولا غيره، واختاره كثيرٌ منهم.

ويعرف الصانع حق المعرفة، واختاره بعضهم، وهو الحق، كما في «المنائح» للآمدي.

(١) إشارات المرام من عبارات الإمام ص ٣٦ - ٤٠.

وصفات الأفعال راجعة إلىٰ صفة ذاتية هي التكوين، أي مبدأ الإخراج من العدم إلىٰ الوجود، وليس عين المكوَّن، واختاره الحارث المحاسبي، كما في «معالم السنن» للخطابي.

والبقاء هو الوجود المستمر، وليس صفة زائدة، واختاره الباقلاني والأستاذ وكثير منهم.

والسمع بلا جارحة صفة غير العلم، وكذا البصر، واختاره إمام الحرمين والرازي وكثير منهم.

وليس إدراك الشم والذوق واللمس صفة غير العلم في شأنه تعالىٰ.

وليس إحساس الشيء بإحدىٰ الحواس الخمس علمًا به، بل آلته.

والعقل ليس علمًا ببعض الضروريات، واختاره كثير منهم.

ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال معرفة وجوده تعالىٰ ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وحدوث العالَم ودلالة المعجزة علىٰ صِدق الرسول، ويجب تصديقه، ويحرُم الكفر والتكذيب لأمر البعثة وبلوغ الدعوة.

والحُسن بمعنىٰ استحقاق المدح والثواب، والقبح بمعنىٰ استحقاق الذم والعقاب علىٰ التكذيب عنده إجمالاً عقليًا، أي يُعلَم به حكم الصانع في مدة الاستدلال في هذه العشرة، كما في «التوضيح» وغيره، لا بإيجاب العقل للحُسن والقبح، ولا مطلقًا كما زعمته المعتزلة. أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعيٌّ، واختار ذلك الإمام القفَّال الشاشي والصيرفي والحليمي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وكثير من متقدِّميهم، كما في «القواطع» للإمام أبي المظفَّر السمعاني الشافعي و «الكشف الكبير»، وهو مختار الإمام القلانسي، كما في التبصرة البغدادية.

ولا يجوز نسخُ ما لا يقبل حسنُه أو قبحه السقوطَ كوجوب الإيمان وحرمة الكفر، واختاره المذكورون.

والقبح والحُسن بمعنىٰ[١] الأمر والنهي لحكمة الآمر الناهي، والحُسن بمعنىٰ كون الفعل بحيث يُدرَك بالعقل اشتماله علىٰ عاقبة حميدة، والقبح بمعنىٰ كونه يُدرَك به عدم اشتماله علىٰ ذلك عام لِما يُتصوَّر أن يفعله الله تعالىٰ، لكنه لحكمته لا يفعل ذلك، كما في التبصرة.

والتعديل والتسديد وكل ما صدر منه تعالىٰ فهو حَسن إجماعًا.

ويستحيل عقلاً اتصافه تعالىٰ بالجور وما لا ينبغي، فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكافر عقلاً؛ لمُنافاته للحكمة، فيجزم العقل بعدم جوازه، كما في التنزيهات.

ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة أو الشرط، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني، كما في التبصرة، وأبو حامد الأسفراييني، كما في شرح ابن السبكي لعقيدة أبي منصور.

وأفعاله تعالىٰ معلَّلة بالمصالح والحِكَم تفضُّلاً علىٰ العِباد، فلا يلزم الاستكمالُ ولا وجوب الأصلح، واختاره صاحب «المقاصد» وفقهاؤهم، كما في «كشف الطوالع».

ولا تؤوَّل المتشابهات، ويفوَّض أمرها[٢] إلىٰ الله تعالىٰ، مع التنزيه عن إرادة ظواهرها، واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والحارث المحاسبي والقَطَّان والقلانسي، كما في التبصرة البغدادية.

ولا يُسمَع الكلام النفسي، بل الدالُّ عليه، واختاره الأستاذ ومَن تبعه، كما

---

(١) في الإشارات: مدلولا.

(٢) في الإشارات: علمها.

في «التبصرة» لأبي المعين النسفي. والنفسي ما ذكره الله عَزَّوَجَلَّ في الأزل بلا صوت ولا حرف، كما في «الإرشاد» للإمام أبي الحسن الرستغفني، وهو مذهب السلف، كما في «نهاية الإقدام»، وهو إخبار في الأزل، واختاره الأشعري، كما في «المنائح»، وكثير من الأشاعرة، كما في «الصحائف».

والرؤيا نوع مشاهدة للروح، قد يشاهد الشيء بحقيقته، وقد يشاهده بمثاله، كما في التأويلات الماتريدية و «التيسير»، واختاره مالك والشافعي والأستاذ والغزالي.

والدليل النقلي يفيد اليقينَ عند توارُد الأدلة علىٰ معنىٰ واحد بطرق متعددة وقرائن منضمَّة، واختاره صاحب «الأبكار» و «المقاصد» وكثير من المتقدمين.

والمحبة بمعنىٰ الاستحماد، لا مطلق الإرادة، فلا تتعلق بغير الطاعة، واختاره كثير منهم.

والاستطاعة صالحة للضدين علىٰ البدل، واختاره القلانسي وابن شريح البغدادي، كما في التبصرة البغدادية، وكثير منهم، كما في شرح «المواقف».

واختيار العبد مؤثِّر [في الاتِّصاف دون الإيجاد] فالقدرتان المؤثِّرتان في محلَّين وهو الكسب، لا مقارنة الاختيار بلا تأثير أصلاً، واختاره الباقلاني، كما في «المواقف»، وهو مذهب السلف، كما في «الطريقة» للمحقق البركوي، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني وإمام الحرمين في قوله الأخير أن اختياره مؤثِّر في الإيجاد بمعاونة قدرة الله تعالىٰ، فلا تجتمع القدرتان المؤثِّرتان بالاستقلال، ولا يلزم تماثُلُ القدرتين؛ لأن المماثَلة بالمساواة من وجه يستوي المتماثلان فيه وإن لم يكن من كل وجه.

ولا يزيد ولا ينقص الإيمانُ، أي التصديق البالغ حد الجزم، واختاره إمام الحرمين والرازي والآمدي والنووي، كما في شرح السبكي وغيره، وليس مشككًا

متفاوت الأفراد قوةً وضعفًا، فإنه في التصديق بمعنىٰ العلم، وهو شرط للتصديق بالكلام النفسي المعتبَر في الإيمان، كما في «التعديل» و «المسايرة»، علىٰ ما اختاره الأشعري في رواية والباقلاني وكثير منهم كما في «المسايرة» وغيره.

والتفاوت في العصر الأول بزيادة المؤمن به، وبعده بحسب الكيفيات من الإشراق واستدامة الثمرات.

ويُعتمَد(١) إيمان النائي عن العمران تقليدًا للمخبر، واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقَطَّان والمحاسبي والكرابيسي والقلانسي، كما في التبصرة البغدادية.

ولا استثناء في الإيمان لوجوب اعتبار الحال لإيهامه الشك ولو باعتبار المآل، واختاره الباقلاني [والأستاذ] وابن مجاهد، كما في التبصرة البغدادية.

والشقي في الحال قد يَسعد [وبالعكس] واختاره الباقلاني، كما في شرح السبكي.

وينعَّم الكافر في الدنيا؛ لكونها نعمة(٢) في الحال.

[ولا يكلَّف الكافر بنفس العبادات؛ لعدم مقصود التكليف في الحال].

وتُقبَل توبة اليائس، واختاره كثير منهم، كما في شرح «المقاصد».

والأنبياء معصومون عن الصغائر قصدًا، وعن الكبائر قطعًا، واختاره الأستاذ. قال النووي: وهو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدِّثين.

والذكورة شرط النبوة، واختاره كثير منهم.

والمجتهد يخطئ ويصيب، والحق عند الله واحد، واختاره المحاسبي

---

(١) في الإشارات: ويعتبر.

(٢) في الإشارات: لعدم كونها نقمة.

والقَطَّان والأستاذ أبو إسحاق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم، كما في «الكشف الكبير».

وتصح إمامة المفضول، واختاره الباقلاني وكثير منهم، كما في «المواقف».

وبالموت يحصل بخلق الخروج للروح والإزهاق، لا قطع البقاء، فهو وجوديٌّ، كما في التبصرة النسفية، واختاره القلانسي، كما في التبصرة البغدادية.

والأعراض لا تُعاد، واختاره القلانسي، وهو إحدىٰ الروايتين عن الأشعري، كما في «المواقف».

فهذه خمسون مسألة خلافية في التفاريع الكلامية ذهب إليها جمهور الماتريدية، وخالفهم فيها جمهور الأشاعرة، كل ذلك مأخوذ من كلام الإمام أبي حنيفة، ومستفادها منه إما من العبارة أو الإشارة أو الدلالة أو الاقتضاء أو مفهوم المخالفة، فإنه يُعتبَر أكثرها في الرواية. والله أعلم.

الفصل الرابع

هذه[١] المسائل التي تلقَّاها الإمامان الأشعري والماتريدي هي أصول الأئمة رحمهم الله تعالىٰ، فالأشعري بنىٰ كتبه علىٰ مسائل من مذهب الإمامين مالك والشافعي، أخذ ذلك بوسائط فأيَّدها وهذَّبها. والماتريدي كذلك أخذها من نصوص الإمام أبي حنيفة، وهي في خمسة كتب: الفقه الأكبر، والرسالة، والفقه الأبسط، وكتاب العالِم والمتعلِّم، والوصية. نُسبت إلىٰ الإمام، واختُلف في ذلك كثيرًا، فمنهم مَن ينكر عزوها إلىٰ الإمام مطلقًا وأنها ليست من عمله. ومنهم مَن ينسبها إلىٰ محمد بن يوسف البخاري المكنَّىٰ بأبي حنيفة، وهذا قول المعتزلة؛ لِما فيها من إبطال نصوصهم[٢] الزائغة وادِّعائهم كون الإمام منهم، كما في المناقب الكردرية[٣]، وهذا كذب منهم علىٰ الإمام، فإنه رضي الله عنه وصاحباه أول مَن تكلم في أصول الدين وأتقنها بقواطع البراهين علىٰ رأس المائة الأولىٰ، ففي التبصرة البغدادية: أول متكلِّمي أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة، ألَّف فيه «الفقه الأكبر» و «الرسالة» في نصرة أهل السنة، وقد ناظَرَ فِرَق الخوارج والشيعة والقَدَرية والدهرية، وكانت دُعاتهم بالبصرة، فسافر إليها نيِّفًا وعشرين مرة، وقصمهم بالأدلة الباهرة، وبلغ في الكلام إلىٰ أنه كان المشار إليه بين الأنام، واقتفىٰ به تلامذته الأعلام.

وفي مناقب الكردري عن خالد بن زيد العُمَري أنه كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزُفَر وحماد بن أبي حنيفة قد خصموا بالكلام الناسَ، أي ألزموا

(١) إشارات المرام ص ٩ - ١٢.

(٢) في الإشارات: أصولهم.

(٣) مناقب أبي حنيفة للكردري ١/ ١٠٧ - ١٠٨.

المخالفين، وهم أئمة العلم.

وعن الإمام أبي عبد الله الصيمري أن الإمام أبا حنيفة كان متكلم هذه الأمة في زمانه وفقيههم في الحلال والحرام.

وقد عُلم مما تقدم أن هذه الكتب من تأليف الإمام نفسه، والصحيح أن هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالي الإمام التي أملاها علىٰ أصحابه كحماد وأبي يوسف وأبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص ابن سلم السمرقندي، فمنهم الذين قاموا بجمعها وتلقَّاها عنهم جماعة من الأئمة كإسماعيل بن حماد ومحمد بن مقاتل الرازي ومحمد بن سماعة ونصير ابن يحيىٰ البلخي وشداد بن الحكم وغيرهم، إلىٰ أن وصلت بالإسناد الصحيح إلىٰ الإمام أبي منصور الماتريدي. فمَن عزاهنَّ إلىٰ الإمام صح؛ لكون تلك المسائل من إملائه، ومَن عزاهن إلىٰ أبي مطيع البلخي أو غيره ممَّن هو في طبقته أو ممَّن هو بعدهم صح؛ لكونها من جمعه. ونظير ذلك المسند المنسوب للإمام الشافعي، فإنه من تخريج أبي عمرو محمد بن جعفر بن محمد بن مطر النيسابوري لأبي العباس الأصم من أصول الشافعي.

ونحن نذكر لك مَن نقل من هذه الكتب واعتمد عليها، فمن ذلك: فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي، قد ذكر في أول أصوله جملة من «الفقه الأكبر» وكتاب «العالم» و «الرسالة»، وذُكر بعض مسائل الكتب المذكورة في كلٍّ من شروح «الكافي» لحسام الدين السغناقي، و «الشامل» للقوَّام الأتقاني، و «الشافي» لجلال الدين الكولاني، و «بيان الأصول» للقوَّام الكاكي، و «البرهان» للبخاري، و«الكشف» لعلاء الدين البخاري، و «التقرير» لأكمل الدين البابرتي، وذُكرت الرسالة بتمامها في أواخر خزانة الأكمل للهمذاني، وذكرها الإمام الناطفي في «الأجناس»، وذُكر كثير من مسائل كتاب «العالم» في «المناقب» للإمام نجم الدين

النسفي وللخوارزمي، و «الكشف» لأبي محمد الحارثي الحافظ، وبعضها في [باب] نكاح أهل الكتاب في «المحيط البرهاني»، وذكر بعض مسائل «الفقه الأكبر» شيخ الإسلام محمد بن إلياس في فتاويه، وابن الهمام في «المسايرة»، وذكر بعض مسائل «الفقه الأبسط» الإمام أبو المعين النسفي في «التبصرة» في فصل التقليد وغيره، ونور الدين البخاري في «الكفاية» في فصل التنزيه، وحافظ الدين النسفي في «الاعتماد شرح العمدة» و «كشف المنار»، والناطفي في «الأجناس»، والقاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب «الاعتقاد»، وأبو شجاع الناصري في «البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوي»، وأبو المحاسن محمود القونوي في شرحها أيضًا، وشرحه الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني شرحًا نفيسًا، وذكر الوصية بتمامها الإمام صارم المصرئ في «نظم الجُمان». ومن المتأخرين: القاضي تقي الدين التميمي في «الطبقات السَّنية»، والقاضي أبو الفضل محمد ابن الشحنة الحلبي في أوائل شرح «الهداية»، وذكر بعض مسائلها ابن الهمام في «المسايرة»، وشرحها الشيخ أكمل الدين البابرتي. فقد ذكر جملاً من مسائل الكتب الخمسة منقولاً عنها في نحو ثلاثين كتابًا من كتب الأئمة. وهذا القدْر كافٍ في تلقِّي الأمَّة لها بالقبول. والله أعلم.

الفصل الخامس

قال البكي في شرح عقيدة ابن الحاجب[١]: اعلمْ أن لكل علم موضوعًا ومبادئ ومسائل؛ إذ بها تنوَّعت العلوم وتمايزت في المفهوم، ثم من المعلوم أن الناظرين في هذا الشأن – أعني علم التوحيد – والباحثين عنه علىٰ قسمين: فمنهم مَن نظر نظرًا عامًّا في المعلوم من حيث هو معلوم، وإن كان المقصود أولاً وبالذات العلمُ بواجب الوجود. ومنهم مَن نظر نظرًا خاصًّا وذلك فيما يجب لله ويستحيل عليه ويجوز في أفعاله وما يوصِل إلىٰ ذلك إجمالاً لا تفصيلاً، والعلم الحاصل من الأول هو المسمَّىٰ بعلم الكلام، والثاني يسمَّىٰ بعلم العقائد، وهذا مندرج تحت الأول اندراج الأخص تحت الأعم، ولذلك كانت المطالب التي تحصل من الأول أكثر؛ لشمولها لشؤون الواجب وأحوال الممكن، ولذلك حُدَّ هذا العلم بأنه: الباحث عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد وما يعم قصدًا للتحقيق، وأما الثاني فلا يحصل منه إلا ما عُبِّدنا باعتقاده فقط كما في هذه العقيدة – يعني عقيدة ابن الحاجب – والنسفية واللمع وغيرها، ويدل علىٰ هذا ما اقتصر عليه مَن ينكر طريق الكلام كما هو طريق الفقهاء والمحدِّثين وغيرهم، حيث اقتصروا علىٰ تحصيل العقائد من غير نظر في العالَم بنظر المتكلم، بل اقتصروا علىٰ المبادئ السمعية وما قرُب من المبادئ العقلية، ولذلك يُحَدُّ هذا العلم بأنه: العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقليٍّ أو سمعي أو وجداني. فـ «عن قاطع» يُخرِج التقليدَ، و «عقلي» يُدخِل المتكلمَ، و«سمعي» يُدخِل المحدِّثَ، و

(١) تحرير المطالب ص ٣٧.

«وجداني» يُدخِل الصوفيَّ. وما حدَّ به المحقق سعد الدين الكلامَ، حيث قال[١]: الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية. فحدٌّ له باعتبار المقصود منه، وإلا فهو مشكل؛ لإمكان ورود منعِ الجمع. وإذا تقرَّر هذا فنقول: لا يكفي في معرفة موضوع هذا العلم - أعني علم العقائد - ومسائله ومبادئه معرفة موضوع علم الكلام ومسائله ومبادئه، فلا بد من التعرُّض لذلك بخصوصيته، فموضوع علم العقائد ذات الواجب؛ إذ الناظر في علم العقائد يبحث عن لواحق الواجب الذاتية، أعني صفاته وأفعاله، وكل ما يبحث في علم عن لواحقه الذاتية فهو موضوع لذلك العلم، لا يقال: موضوع العلم لا يتبيَّن وجوده في ذلك العلم، بل في علم آخر، ومن المعلوم أن العلم بوجود الصانع يتبيَّن في هذا العلم، فكيف يكون هو موضوعه؟ لأنَّا نقول: نمنع أن كل موضوع علم إنما يتبيَّن وجوده في غيره. ولئن سلَّمنا ذلك فنمنع أن صانع العالَم يتبيَّن وجودُه في هذا العلم، بل وجوده بديهيٌّ، والمذكور إنما هو على جهة التنبيه، قال تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠] وبهذا قال جماعة من المحققين كابن البنَّاء في مراسيمه، أو أنه مبيَّن في علم آخر وهو علم الكلام الذي هو أوسع وأشمل، كما نبَّهنا عليه. وأما مسائله فكل قضية جعل الشرع العلمَ بها إيمانًا والجهل بها[٢] كفرًا وابتداعًا. وأما مبادئه فالقواطع العقلية والسمعية والإدراكات الوجدانية والحسِّية.

---

(١) شرح المقاصد ١/ ١٦٣.

(٢) في المطبوعة: فكل ما جعل الشرع العلمَ به إيمانًا والجهل به. والمثبت من التحرير.

الفصل السادس

اعلمْ أنه قد اصطلح أهل هذا الفن علىٰ ألفاظ فيما بينهم، فلا بد في ابتداء التعليم من تعلُّمها، ولنذكر هنا مشاهيرها:

فمنها: **العالَم**، وهو[1] ما نُصِب عَلَمًا علىٰ العلم بصانعه، مأخوذ من العَلَم بمعنىٰ العلامة، فمن ثَم تعدَّدت العوالم، فيقال: عالم الإنسان، وعالم الجن، وعالم الملائكة، وغيرهم، كما نبَّه عليه صاحب «الكشاف»[2]. ولما كان منشأ التسمية في الجميع العلامة، وكانت في مجموع العوالم أجلَىٰ وأوضح خص المتكلمون العالَم بجملة: ما سوىٰ واجب الوجود، تغليبًا واختصارًا؛ لأنه تعالىٰ يعلم به من حيث أسماؤه وصفاته. وينقسم العالم أيضًا إلىٰ قسمين: كبير وهو الفلك وما حواه من جوهر وعَرَض، وصغير وهو الإنسان؛ لأنه مخلوق علىٰ هيئة العالم الكبير، وقد أوجد الله فيه كل ما أوجده في العالم الكبير.

ومنها: **الجوهر**، وهو[3] ممكن قائم بنفسه. هذا عند المتكلمين، وينقسم إلىٰ قسمين: فرد وهو ما لا ينقسم حسًّا ولا وهمًا ولا عقلاً، وجسم [وهو منقسم] وأقل ما يتركَّب منه الجسم جوهران. وقيل: الجوهر: ماهيَّة إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضع. وهو منحصر في خمسة: هيولي، وصورة، وجسم، ونفْس، وعقل؛ لأنه إما أن يكون مجرَّدًا أو لا، والأول إما أن لا يتعلق بالبدن تعلُّق تدبير

---

(١) تحرير المطالب للبكي ص ٤٢. المفردات للراغب ص ٣٤٤ - ٣٤٥. التوقيف للمناوي ص ٢٣٣.

(٢) الكشاف للزمخشري ١/ ١١٤، ونصه: «العالم: اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين».

(٣) تحرير المطالب ص ٤٣. التعريفات للجرجاني ص ٨٣.

وتصرف أو يتعلق، والأول العقل، والثاني النفس. وغير المجرد إما مركَّب أو لا، والأول الجسم، والثاني إما حالٌّ أو محل، الأول الصورة، والثاني الهيولي، ويسمَّىٰ: الحقيقة. فالجوهر ينقسم إلىٰ بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة، وإلىٰ بسيط جسماني كالعناصر، وإلىٰ مركَّب في العقل دون الخارج كالماهيَّات الجوهرية المركَّبة من الجنس والفصل، وإلىٰ مركَّب منهما كالمولَّدات [الثلاث]. والممكن: ما لا يقتضي وجودًا ولا عدمًا لذاته، والممكن بالذات: ما يقتضي لذاته عدمه. والقائم بنفسه: هو ما يكون تحيُّزه بنفسه، غير تابع في تحيُّزه لتحيُّز شيء آخر، وقد يقال: القائم بنفسه: ما استغنىٰ بذاته عن محل يقوم به.

ومنها: **العَرَض**، وهو[1] في مقابلة الجوهر، وهو الممكن القائم بغيره، ومعنىٰ القيام بالغير: هو أن يكون تابعًا في تحيُّزه لتحيُّز غيره، ومن ثَم امتنع قيام العَرَض بالعَرَض عند المتكلم. وقد يقال: القيام بالغير هو الاختصاص الناعت. وهذا التعريف أَولىٰ [وأعم]؛ لشموله قيام الصفات الأزلية دون الأول؛ إذ هو مختص بالمُحدَث الجسماني. والعَرَض ينقسم عند المتكلمين إلىٰ أحد وعشرين نوعًا، وعند بعضهم ثلاثة وعشرين أو أربعة وعشرين، علىٰ خلاف في ذلك يراجَع في محله.

---

(١) تحرير المطالب ص ٤٣.

الفصل السابع

اعلمْ[١] أن الكتب الموضوعة في هذا الفن الذي هو علم العقائد علىٰ قسمين: منهم مَن يخليها من ذِكر الأدلة بالكلِّية، كما فعل النسفي وابن الحاجب والمصنِّف في هذه العقيدة المختصرة المذكورة هنا وكذا في «الأربعين» له والعز ابن عبد السلام وغيرهم. ومنهم مَن يقتضب الأدلة اقتضابًا، كما فعل إمام الحرمين في «اللُّمَع» وابن القشيري في «التذكرة القشيرية» والمصنِّف في «الرسالة القدسية» وهي التي بعد هذه المختصرة وغيرهم. والأوَّلون ذكروا المعتقَدات وأهملوها من الأدلة، ونبَّهوا علىٰ أنه لا بد من تحصيلها بالقاطع، وتركوها قابلةً للجميع حتىٰ يمكن تبيُّنها بأيِّ طريق من الطرق الثلاث التي هي: طريقة أهل الحديث، وطريقة أهل النظر الشاملة للأشاعرة والماتريدية، وطريقة أهل التصوف. وهذه العقيدة المختصرة التي قدَّمها المصنِّف في هذا الكتاب وأهمل فيها الأدلة بالكلِّية تعريضًا بذلك، فلنشرحها علىٰ الطرق الثلاث بحسب الإمكان. ولكن فلتعلمْ أن الوجدان الإلهامي حصول العلم به قاصر علىٰ واجده، فلا يمكن تعليمه، ولكن ننبِّه عليه لمَن كان له قلب أو ألقَىٰ السمع وهو شهيد. ومن أجل أن هذه العقيدة [موضوعة] علىٰ مذهب أهل السنة والجماعة نقتصر علىٰ ما بينهم من المتفق فيه والمختلف، ولا نتعرَّض لخلاف غيرهم؛ إذ هم خارجون عن الجماعة، ولأن ذِكرهم يمنع المقتصر ويشوِّش علىٰ المقتصد.

* * *

وبه تمَّت المقدمة بما فيها، ولنرجع إلىٰ المقصود من كلام المصنِّف ونقول:

---

(١) تحرير المطالب ص ٤١ - ٤٢.

قال الحافظ أبو القاسم ابن عساكر في كتاب التبيين[١]: سمعت الشيخ الفقيه الإمام سعد بن علي بن أبي القاسم ابن أبي هريرة الأسفراييني الصوفي الشافعي بدمشق قال: سمعت الإمام الأوحد زين القرَّاء جمال الحرم أبا الفتح عامر بن نجا بن عامر الساوي بمكة حرسها الله تعالىٰ يقول: دخلت المسجد الحرام يوم الأحد فيما بين الظهر والعصر الرابع عشر من شوال سنة خمس وأربعين وخمسمائة، وكان بي نوع تكسُّر ودوران رأس بحيث إني لا أقدر أن أقف أو أجلس لشدة ما بي، فكنت أطلب موضعًا أستريح فيه ساعة علىٰ جنبي، فرأيت باب بيت الجماعة للرباط الرامشتي عند باب الحزورة مفتوحًا، فقصدتُه ودخلت فيه، ووقعت علىٰ جنبي الأيمن بحذاء الكعبة المشرَّفة، مفترشًا يدي تحت خدي لكيلا يأخذني النوم فتنتقض طهارتي، فإذا رجل من أهل البدعة معروف بها جاء ونشر مُصلاَّه علىٰ باب ذلك البيت، وأخرج لُوَيحًا من جيبه أظنه كان من الحجر، وعليه كتابة، فقبَّله ووضعه بين يديه، وصلىٰ صلاة طويلة مرسِلاً يديه فيها علىٰ عادتهم، وكان يسجد علىٰ ذلك اللُّوَيح في كل مرة، فإذا فرغ من صلاته سجد عليه وأطال فيه، وكان يمعك خدَّه من الجانبين عليه، ويتضرَّع في الدعاء، ثم رفع رأسه وقبَّله ووضعه علىٰ عينيه، ثم قبَّله ثانيًا، وأدخله في جيبه كما كان. قال: فلما رأيت ذلك كرهتُه واستوحشت منه ذلك، وقلت في نفسي: ليت كان رسول الله ﷺ حيًّا فيما بيننا ليخبرهم بسوء صنيعهم وما هم عليه من البدعة، ومع هذا التفكُّر كنت أطرد النوم عن نفسي كيلا يأخذني فتفَسد طهارتي، فبينما أنا كذلك إذ طرأ عليَّ النعاسُ وغلبني، فكأنِّي بين اليقظة والنوم فرأيت عرصة واسعة فيها ناس كثيرون واقفون، وفي يد كل واحد منهم كتاب مجلد، قد تحلَّقوا كلهم علىٰ شخص، فسألت الناس عن حالهم وعمَّن في الحلقة، قالوا: هو رسول الله ﷺ، وهؤلاء أصحاب المذاهب يريدون أن يقرؤا مذاهبهم واعتقادهم من كتبهم علىٰ رسول الله ﷺ ويصحِّحوها

---

(١) تبيين كذب المفتري ص ٢٩٦ - ٣٠٦.

عليه. قال: فبينا أنا أنظر إلىٰ القوم إذ جاء واحد من أهل الحلقة وبيده كتاب، قيل: إن هذا هو الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فدخل في وسط الحلقة، وسلَّم علىٰ النبي ﷺ. قال: فرأيت رسول الله ﷺ في جماله وكماله متلبِّسًا بالثياب البِيض المغسولة النظيفة من العمامة والقميص وسائر الثياب علىٰ زي أهل التصوف، فردَّ عليه الجواب ورحَّب به، وقعد الشافعي بين يديه، وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده عليه، وبعد ذلك جاء شخص آخر قيل: هو أبو حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وبيده كتاب، فسلَّم، وقعد بجنب الشافعي، وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده، ثم أتىٰ بعده كل صاحب مذهب، إلىٰ أن لم يبقَ إلا القليل، وكل مَن يقرأ يقعد بجنب الآخر، فلما فرغوا إذا واحد من المبتدعة الملقَّبة بالرافضة قد جاء وفي يده كراريس غير مجلَّدة فيها ذِكر عقائدهم الباطلة، وهمَّ أن يدخل الحلقة ويقرأها علىٰ رسول الله ﷺ، فخرج إليه واحد ممَّن كان مع رسول الله ﷺ وزجره وأخذ الكراريس من يده ورمىٰ بها إلىٰ خارج الحلقة وطرده وأهانه. قال: فلما رأيت القوم قد فرغوا وما بقي أحد يقرأ عليه شيئًا تقدمت قليلاً، وكان في يدي كتاب مجلد، فناديت وقلت: يا رسول الله، هذا الكتاب معتقدي ومعتقَد أهل السنة، لو أذنتَ لي حتىٰ أقرأه عليك. فقال رسول الله ﷺ: وأيش ذلك؟ قلت: يا رسول الله، هو قواعد العقائد الذي صنَّفه الغزالي. فأذنَ لي في القراءة. قال: فقعدت وابتدأت:

(بسم الله الرحمن الرحيم. كتاب قواعد العقائد، وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول:

في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلمتَي الشهادة التي هي أحد مباني الإسلام

فنقول وبالله التوفيق: الحمد لله المبدئ المعيد، الفَعَّال لِما يريد) وذكر أنه قرأ الخطبة والعقيدة حتىٰ وصل إلىٰ قول الغزالي في العقيدة: وأنه تعالىٰ بعث النبي الأمِّي [القرشي] محمدًا ﷺ [برسالته] إلىٰ كافة العرب والعجم والإنس والجن. قال: فلما بلغتُ إلىٰ هذا رأيت البشاشة والبِشر[1] في وجهه ﷺ[2]. قال: فالتفت إليَّ وقال: أين الغزالي؟ فإذا بالغزالي كأنَّه واقف علىٰ الحلقة بين يديه، فقال: ها أنا ذا يا رسول الله. وتقدَّم وسلَّم علىٰ رسول الله ﷺ، فردَّ عليه الجواب، وناوله يده العزيزة، والغزالي يقبِّل يده ويضع خدَّيه عليها تبرُّكًا به وبيده العزيزة المباركة، ثم قعد. قال: فما رأيتُ رسول الله ﷺ أكثر استبشارًا بقراءة أحد مثل ما كان بقراءتي عليه قواعد العقائد، ثم انتبهت من النوم وعلىٰ عيني أثر الدمع مما رأيت من تلك الأحوال والمشاهدات والكرامات، فإنها كانت نعمة جسيمة من الله تعالىٰ سيَّما في آخر الزمان مع كثرة الأهواء، فنسأل الله تعالىٰ أن يثبِّتنا علىٰ عقيدة أهل الحق، وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه وسلَّم. ا.هـ.

قوله: في ترجمة. أي بيان عقيدة، وهي فعيلة من العقد، وهو[3] الربط لغةً، ثم

---

(١) في التبيين: والتبسم.

(٢) بعده في التبيين: إذ انتهيت إلىٰ نعته وصفته.

(٣) تحرير المطالب ص ٥٣.

نُقل لتصميم القلب علىٰ إدراكٍ تصوُّريٍّ أو تصديقيٍّ. والمراد[١] بالعقيدة هنا هو ما يدين الإنسانُ به، واعتقد كذا: عقدَ عليه قلبَه وضميره.

وأهل السنة تقدَّم المراد بهم، وأصل السنة: الطريقة، والمراد هنا طريقته ﷺ خاصةً.

وكلمتا الشهادة هما: لا إله إلا الله، محمد رسول الله ﷺ. وهما أحد مباني الإسلام، إشارة إلىٰ حديث «بُني الإسلام علىٰ خمس ..» فذكر «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله»، وقد تقدَّم الحديث وما فيه مفصَّلاً في كتاب العلم. وإنما اقتصر علىٰ هاتين الكلمتين لاشتمالهما علىٰ جميع مسائل التوحيد، كما أشار له السنوسي[٢] وغيره، وتفصيل ذلك: أن معنىٰ "لا إله إلا الله": لا مستغني عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه إلا الله، ومعنىٰ الألوهية: استغناء الإله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه، فدخل تحت الاستغناء ثمانية وعشرون عقيدة: الوجود، والقِدَم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، ووجوب السمع له والبصر والكلام ولوازمها، وهي كونه سميعًا بصيرًا متكلمًا، وتنزُّهه عن الغرض في أفعاله وأحكامه، وعن وجوب شيء عليه فعلاً وتركًا، وعن كون شيء من الممكنات يؤثِّر بقوة أودعها الله فيه، وأضدادها. فجملتها ثمانية وعشرون عقيدة، ودخل تحت الافتقار اثنتان وعشرون عقيدة: الحياة وعموم القدرة والإرادة والعلم، ولوازمها وهي كونه حيًّا وقادرًا ومريدًا وعالمًا، والوحدانية، وحدوث العالَم بأسره، وأن لا تأثير لشيء من الكائنات في أثر ما بالطبع، وأضدادها، فجملتها اثنتان وعشرون عقيدة. ودخل تحت قولنا «محمد رسول الله» اثنتا عشرة عقيدة: وجوب الصدق للرسل والأنبياء، والأمانة، والتبليغ، وأضدادها. والإيمان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخِر، وجواز وقوع الأعراض البشرية عليهم وعدم

---

(١) المصباح المنير ص ٤٢١.

(٢) شرح أم البراهين للسنوسي ص ٧٤ - ٨٥.

وقوعها. فقد ظهر لك أن قولنا «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» يتضمَّن اثنتين وستين عقيدة، منها خمسون عقيدة تحت «لا إله إلا الله»، واثنتا عشرة عقيدة تحت «محمد رسول الله».

كذا أملاه شيخ مشايخنا الشيخ علي الطولوني المحدِّث من تقرير شيخه سيدي علي الجزائري المغربي الحنفي رحمه الله تعالىٰ.

قوله: **(وبالله التوفيق)**. قال[1] أبو البقاء: هو الهداية إلىٰ وفق الشيء وقدره وما يوافقه. وقال غيره[2]: هو جعلُ الله فِعل عبده موافقًا لِما يحبه ويرضاه.

وقوله: **(المبدئ المعيد)**. قال المصنِّف في شرح أسماء الله الحسنىٰ[3]: معناه: الموجِد، لكن الإيجاد إذا لم يكن مسبوقًا بمثله سُمِّي إبداءً، وإذا كان مسبوقًا بمثله سُمِّي إعادةً، والله تعالىٰ بدأ خلق الناس، ثم هو الذي [يعيدهم، أي] يحشرهم، والأشياء كلها منه بدت وإليه تعود، وبه بدتْ وبه تعود. ا.هـ.

وقال أبو منصور البغدادي: أجمع المسلمون علىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ هو المبدئ المعيد، يبدأ الخَلق ثم يعيده، واختلفوا في تأويل ذلك، فقال الجمهور: يبدأ الخَلق بإيجاده أولاً علىٰ غير مثال سبق، ويعيده بعد إفنائه إياه كما كان قبل الفناء. ومنهم مَن قال: يبدأ الأبدان ويعيدها تارةً بعد تارة توكيدًا للحُجة.

(الفَعَّال لِما يريد)، أي[4] لا يمتنع عليه مرادٌ من أفعاله وأفعال غيره. وقيل[5]: الفَعَّال معناه: يفعل ما يريد علىٰ ما يراه، لا يعترض عليه أحد، ولا يغلبه غالبٌ، فيُدخِل أولياءه الجنة، لا يمنعه منه مانعٌ، ويُدخِل أعداءه النار، لا ينصرهم منه

---

(١) التوقيف للمناوي ص ١١٣.

(٢) هو الجرجاني في التعريفات ص ٧٢.

(٣) المقصد الأسنىٰ ص ١٤٢.

(٤) أنوار التنزيل للبيضاوي ٥/ ٣٠١.

(٥) التفسير الكبير للرازي ٣١/ ١٢٤.

ناصرٌ، ويمهل العصاةَ علىٰ ما يشاء إلىٰ أن يجازيهم، ويعاجل بعضَهم بالعقوبة إذا شاء، فهو يفعل ما يريد.

(ذي العرش) أي خالقه ومالكه. والعرش[١]: الجسم المحيط بسائر الأجسام، سُمِّي به لارتفاعه. وقيل[٢]: هو الفلك الأعلىٰ، والكرسي فلك الكواكب، وورد في الحديث: «ما السموات السبع والأرضون السبع في جنب الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرضٍ فَلاةٍ، والكرسي عند العرش كذلك». وقال الراغب: عرش الله مما لا يعلمه البشر إلا بالاسم. وقال غيره[٣]: العرش في الأصل: سرير الملك، فعُبِّر به عن ملكوت ربنا؛ لأنه ملك الملوك. وإليه يشير قول البيضاوي: وقيل: المراد بالعرش: المُلك.

(المجيد) يحتمل[٤] أن يكون صفة للعرش، ومجده: علوه وعظمته. أو صفة لله تعالىٰ، أي العظيم في ذاته وصفاته، فإنه واجب الوجود، تام القدرة والحكمة. ونقل[٥] مكي[٦] عن بعضٍ إنكار أن يكون «المجيد» نعتًا للعرش؛ لأنه من صفات الله. وهو ممنوع، فإن العرش قد وُصف بالكريم في آخر المؤمنين.

(والبطش الشديد) معطوف علىٰ ما قبله. والبطش: أخذٌ بعنف وصولة. ومعنىٰ شدة بطشه: مضاعفة عنفه، وهكذا فُسِّر قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ [البروج: ١٢] فقال البيضاوي: مضاعَف عنفه. وقال السمين[٧]: ويقال: هو سرعة

---

(١) أنوار التنزيل للبيضاوي ٣/ ١٦.

(٢) المفردات للراغب ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٣) عمدة الحفاظ للسمين ٣/ ٥١.

(٤) أنوار التنزيل ٥/ ٣٠١.

(٥) السراج المنير للشربيني ٤/ ٥١٤.

(٦) مشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب ص ٨٠٩.

(٧) عمدة الحفاظ ١/ ٢٠٠.

الانتقام وعدم التُّؤَدة في العفو. وقوله: ﴿ إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ﴾ تنبيه علىٰ أنه سريع الانتقام[١]، كما صرَّح به في غير موضع، ولم يكفِ أن ذكره بلفظ البطش حتىٰ وصفه بالشدة.

وفي[٢] هذه الجُمَل إشارة إلىٰ أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالىٰ، وأنه تعالىٰ لا يجب عليه شيء؛ لأنها دالَّة علىٰ أنه يفعل ما يريد.

(الهادي) أي المرشد، يقال: هداه هدايةً: إذا أرشده **(صفوة العبيد)** أي خُلاصتهم، اسم من الاصطفاء وهو الاختيار. والعبيد جمع العبد **(إلىٰ المَنْهج)** بفتح الميم وسكون النون: الطريق[٣] الواضح، وكذلك المِنْهاج والنَّهْج، وقد نَهَجَ الطريقُ، من حدِّ منع، نُهوجًا: وضح واستبان، وأنهجَ - بالألف - مثله **(الرشيد)** أي المستقيم المُصلَح **(والمَسلك السديد)** من السِّداد وهو كل ما يُسَد به الخلل[٤]. والمراد هنا الاستقامة، فهو يرجع إلىٰ معنىٰ «الرشيد» **(المنعم عليهم)** أي علىٰ العبيد **(بعد شهادة التوحيد)** الشهادة[٥]: قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة، وقد يعبَّر بها عن الإقرار والبيان والحكم والإعلام. والتوحيد[٦] مصدر وحَّدَ: إذا أوقع نسبة الواحد إلىٰ موضوعه **(بحراسة)** أي حفظٍ وصيانة **(عقائدهم)** التي عقدوا عليها القلوب والضمائر **(عن ظلمات)** أي شُبهات **(التشكيك والترديد)** أي إيقاع الشك والتردُّد فيها وتصميم القلب علىٰ إدراكٍ تصوريٍّ أو تصديقيٍّ، والتصديقي[٧] علمٌ إن كان جزمًا ومطابقًا عن موجِب، وجهلٌ إن لم يطابق، واعتقاد

---

(١) في العمدة: العقاب.

(٢) السراج المنير ٤/ ٥١٥.

(٣) المصباح المنير ص ٦٢٧.

(٤) تحفة الأبرار للبيضاوي ١/ ٤٨٠.

(٥) المفردات للراغب ص ٢٦٨.

(٦) تحرير المطالب للبكي ص ٥٣.

(٧) تحرير المطالب للبكي ص ٥٣.

إن طابَقَ لغير موجِب، ويسمَّىٰ تقليدًا، وظنٌّ إن لم يُجزَم به وكان راجحًا (**السائق لهم**) بمحض عنايته (**إلىٰ اتِّباع**) طريقة (**رسوله**) وحبيبه (**المصطفَىٰ**) المختار ﷺ (**واقتفاء**) أي اتِّباع (**آثار صَحْبه**) جمع صاحب، كرَكْب وراكب، وهم الذين تشرَّفوا بمشاهدة وجهه وتلقِّي الأحكام عنه (**الأكرمين المكرَّمين**) أي المعظَّمين المبجَّلين المفضَّلين (**بالتأييد**) الإلهي (**والتسديد**) أي موافقة الصواب (**المتجلِّي لهم**) أي الظاهر لهم، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] أي ظهر أمره (**في ذاته**) أي نفسه وعينه. وهذا اللفظ ليس من كلام العرب، إنما يستعمله المتكلمون فيقولون: ذات الشيء، بالمعنىٰ الذي ذكرناه، ويستعملونه مفردًا ومضافًا لظاهر تارةً ومضمَر أخرىٰ، وينكرونه مقطوعًا عن الإضافة ومعرفة ومعرَّفًا بـ «ال» فيقولون: ذاتك، وذات من الذوات. فيُجرونه مجرىٰ النفْس. نبَّه عليه الراغب[1] (**وأفعاله**) الإبداعية (**بمحاسن أوصافه**) جمع وصفٍ، هو[2] والنعت مترادفان، وبعضهم جعل النعت أخصَّ منه، فلا يقال «نعت» إلا فيما هو محقَّق، بخلاف الوصف. والظاهر الأول. والمحاسن جمع حُسن، علىٰ غير قياس (**التي لا يدركها**) إدراكًا كما ينبغي ويليق (**إلا مَن**) كان له قلب واعٍ متيقِّظ لتلقِّي أسرار تلك المحاسن بالانكشاف، ثم (**ألقىٰ السمع**) وأصغَىٰ (**وهو شهيد**) حاضر القلب. وفي هذا السياق رمز صريح إلىٰ أنه[3] لا يحظىٰ مخلوق حق حقيقة ذات الخالق إلا بالحيرة والدهشة، وأما اتساع المعرفة والإدراك فإنما يكون في معرفة أسمائه وصفاته، وكلٌّ يُعطَىٰ علىٰ قدْر مقامه واجتهاده، فتفاوُت المراتب إنما هو في معرفة الأسماء والصفات، فتأملْ (**المعرِّف إياهم في ذاته**) تعريفًا لا يشوبه شكٌّ ولا تردُّد (**أنه**) جل وعز (**واحد**) أكثر العلماء أن

(١) المفردات ص ١٨٢، ونصه: «استعار أصحاب المعاني الذات فجعلوها عبارة عن عين الشيء جوهرا كان أو عرضا، واستعملوها مفردة ومضافة إلىٰ المضمر بالألف واللام، وأجروها مجرىٰ النفس الخاصة فقالوا: ذاته ونفسه وخاصته، وليس ذلك من كلام العرب».

(٢) عمدة الحفاظ للسمين ٤/ ٣١٧.

(٣) المقصد الأسنىٰ للغزالي ص ٥٤ - ٥٥.

الواحد والأحد بمعنًىٰ واحد، وقال الأزهري[1]: الفرق بين «الواحد» و «الأحد» في صفاته تعالىٰ أن «الأحد» بُني لنفي ما يُذكَر معه من العدد، و «الواحد» اسم لمفتتَح العدد، وتقول: ما أتاني منهم أحد، وجاءني منهم واحد، والواحد بُني لانقطاع النظير وعَوَز المِثل. وقال بعضهم[2]: الواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتَّة، ثم يطلق علىٰ كل موجود، حتىٰ إنه ما من عدد إلا ويصح وصفُه به فيقال: عشرة واحدة، ومائة واحدة. وقال الراغب: «الواحد» لفظ مشترك يُستعمَل علىٰ ستة أوجه، **الأول**: ما كان واحدًا في الجنس أو في النوع، كقولنا: الإنسان والفرس واحد في الجنس، وزيد وعمرو واحد في النوع. **الثاني**: ما كان واحدًا بالاتصال، إما من حيث الخِلقة كقولنا: شخص واحد، وإما من حيث الصناعة كقولنا: حرفة واحدة. **الثالث**: ما كان واحدًا لعدم نظيره، إما في الخِلقة كقولنا: الشمس واحدة، وإما في دعوَىٰ الفضيلة كقولنا: فلان واحد دهره، مثل: نسيج وحده. **الرابع**: ما كان واحدًا لامتناع التجزِّئ فيه، إما لصغره كالهَباء، وإما لصلابته كالألماس. **الخامس**: للمبدأ، إما لمبدأ الأعداد كقولنا: واحد اثنان، أو لمبدأ الخط، كقولنا: النقطة الواحدة، والوحدة في كلها عارضة. قال: وإذا وُصف الله تعالىٰ به فمعناه أنه لا يجري[3] عليه التجزُّؤ ولا التكثُّر.

وقال المصنِّف في المقصد الأسنىٰ[4]: الواحد هو الذي لا يتجزَّأ ولا يتثنَّىٰ، أما الذي لا يتجزَّأ فكالجوهر الواحد الذي لا ينقسم فيقال: إنه واحد، بمعنىٰ أنه لا جزء له، وكذلك النقطة لا جزء لها، والله تعالىٰ واحد، بمعنىٰ أنه يستحيل تقدير الانقسام في ذاته. وأما الذي لا يتثنَّىٰ فهو الذي لا نظير له، كالشمس مثلاً، فإنها وإن

(١) تهذيب اللغة ٥/ ١٩٤ - ١٩٥.

(٢) هو الراغب في المفردات ص ٥١٤ - ٥١٥.

(٣) في المفردات: لا يصح.

(٤) المقصد الأسنىٰ ص ١٤٤.

كانت قابلة للانقسام بالفعل[١] متجزِّئة في ذاتها؛ لأنها من قبيل الأجسام، فهي لا نظير لها، إلا أنه يمكن أن يكون لها نظير، فإن كان في الوجود موجودٌ ينفرد ويتوحَّد بخصوص وجوده تفرُّدًا أو وحدةً **(لا شريك له)** أي لا يُتصوَّر أن يشاركه غيره فيه أصلاً، فهو الواحد المطلق أزلاً وأبدًا، والعبد إنما يكون واحدًا إذا لم يكن له في أبناء جنسه نظير في خصلة من خصال الخير، وذلك بالإضافة إلىٰ أبناء جنسه، وبالإضافة إلىٰ الوقت؛ إذ يمكن أن يظهر في وقت آخر مثله، وبالإضافة إلىٰ بعض الخصال دون الجميع، فلا وحدة علىٰ الإطلاق إلا لله عَزَّوَجَلَّ. ا.هـ.

وذكر الشيخ أبو منصور البغدادي في الفرق بين «الواحد» و «الأحد» أقوالاً، منها ما قد تقدَّم ذكره آنفًا، ومنها ما لم يُذكَر، فمن ذلك: قال بعض المتكلمين: إنه واحد في ذاته، أحد في صفاته. وقال آخَرون: إنه واحد بلا كيف، أحد بلا حيث. وقال آخرون: وصفُه بأنه الواحد يدل علىٰ أوَّليته وأزليَّته؛ لأن «الواحد» في العدد أول الأعداد، و «الأحد» في ذاته إشارة إلىٰ توحيده في صفاته. وقال آخرون: إنه واحد بلا شريك في الصنع؛ لانفراده بالخَلق والاختراع، ولذلك قال الله تعالىٰ: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴿١٦﴾﴾ [الرعد: ١٦] أحد بنفي الابتداء والانتهاء والتشبيه عنه؛ لقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ١ - ٤] فلما نفىٰ الشرك من الصنع والاختراع وصف نفسه بأنه واحد، ولمَّا نفىٰ عن نفسه الابتداء والانتهاء ونفىٰ التشبيه وصف نفسه بأنه أحد.

(فرد لا مِثل له) يطلق[٢] «الفرد» في أوصافه تعالىٰ ويُراد به أنه يخالف الأشياء كلها في الازدواج المنبَّه عليه بقوله: ﴿وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات: ٤٩] وقيل: هو المستغني عن كل شيء، المنبَّه عليه بقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ

---

(١) في المقصد: بالوهم.

(٢) المفردات للراغب ص ٣٧٥. عمدة الحفاظ للسمين ٣/ ٢١١.

ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦] وإذا قيل: إنه منفرد بوحدانيته، فمعناه أنه مستغنٍ عن كل تركيب وازدواج تنبيهًا علىٰ أنه بخلاف كل موجود. والمِثْلية[1] عبارة عن المشابَهة لغيره في معنىٰ من المعاني أيّ معنىٰ كان، وهو أعم الألفاظ الموضوعة للمشابَهة. وسيأتي لذلك مزيد تحقيق.

تنبيه:

قال أبو منصور البغدادي: قد أجمعت الأمة علىٰ إطلاق اسم «الفرد» علىٰ الله تعالىٰ، وخالفهم عبَّاد بن سليمان الصيمري من المعتزلة، فإنه زعم أنه لا تجوز تسميته تعالىٰ به، وقال: إنما يصح إطلاق لفظ «الفرد» علىٰ الواحد الذي يجوز أن يكون له زوج؛ لأنهم يقولون في العدد: فرد وزوج. وقد أجمعت الأمة قبل ظهور عبَّاد علىٰ إطلاق هذا الاسم عليه في قولهم: يا واحد يا فرد. فلا اعتبار بخلاف المبتدع الضال لأهل الإجماع، مع صحة معناه فيه؛ لأن الفرد هو الذي لا يتنصَّف، والله سبحانه وتعالىٰ ليس له نصف ولا شيء من الأجزاء والأبعاض، ويلزم علىٰ قوله المتقدم أن لا يسمُّوا الإله واحدًا؛ لأن الحُسَّاب قرنوا الواحد بالاثنين وأكثر منه فقالوا: واحد واثنان، كما قالوا: فرد وزوج.

(**صَمَد لا ضد له**) قيل في «الصمد» ثلاثة أقوال، **أحدها**: أنه الذي لا يُطعَم، رُوي ذلك عن الأعمش، واستدلَّ بقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤] وفي ذلك إبطال قول مَن زعم من النصارىٰ أن عيسىٰ عليه الصلاة والسلام إله، وقال الله تعالىٰ في عيسىٰ وأمه عليهما الصلاة والسلام: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥] فبيَّن ذلك أن الذي يأكل ويشرب لا يكون إلهًا، وفي ذلك دلالة علىٰ أن كل محتاج إلىٰ شيء فهو غير إله، والإله هو الغني عما سواه. **والقول الثاني**: أن الصمد: هو الذي لا جوف له. قاله السُّدِّي، ففيه إبطال قول المشبِّهة من اليهود

---

(١) المفردات ص ٤٦٢.

والهشامية الذين زعموا أن معبودهم صورة مجوَّفة وقالوا: نصفه الأعلىٰ مجوَّف، ونصفه الأسفل مُصمَد، كما ذهب إليه هشام وسالم، فأخبر اللهُ أنه صمد ليس له جوف ولا صورة ولا تركيب، تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. **والقول الثالث:** ما ذهب إليه أهل اللغة بلا اختلاف أن الصمد: السيد الذي انتهىٰ إليه السؤدد، والمصمود في النوائب: الذي يُصمَد إليه فيها. وقيل: هو السيد الذي صمدَ له كلُّ شيء، أي قصد قصده[1]. وتأويل صمود الأشياء لله تعالىٰ: دلالة كل شيء عليه بأنه الصانع الأحد القديم الماجد، مَن عرفه قصده بالرغبة إليه والرهبة منه.

واقتصر المصنِّف في «المقصد الأسنىٰ»[2] من معانيه علىٰ: الذي يُصمَد إليه في الحوائج ويُقصَد إليه في الرغائب؛ إذ ينتهي إليه منتهىٰ السؤدد. ثم قال: مَن جعله الله مقصدًا لعِباده في مهمَّات دينهم ودنياهم وأجرَىٰ علىٰ لسانه ويده حوائج خَلْقه فقد أنعم عليه بحظ من معنىٰ هذا الوصف، لكن الصمد المطلق هو الذي يُقصَد إليه في جميع الحوائج وهو الله سبحانه وتعالىٰ. ا.هـ.

وقال الشيخ الأكبر في «حقائق الأسماء»[3]: الصمد هو [السند] الذي يُلجأ ويُقصَد إليه في الحوائج والنوائب، فصمدية الحق من حيث إنه ما من شيء إلا عنده خزائنه، والخزائن غير متناهية، لكن أقسام كلِّياتها ترجع إلىٰ العلوية والسفلية والغيبية والشهادية والثبوتية والوجودية، وكلها عند الحق، ومفاتيحها بيده يفتحها لمَن شاء إذا شاء بما شاء.

ثم أطال الكلام، وقال: ولما كانت الكفايات[4] والافتقار موزَّعة علىٰ أفراد أشخاص خزائن[5] الوجود فلكله عين، لكن أعيان الوجود لها حظٌّ من الصمدية

(١) انظر: جامع البيان للطبري ٢٤/ ٧٣١ - ٧٣٧. لسان العرب لابن منظور ٣/ ٢٥٨ - ٢٥٩.
(٢) المقصد الأسنىٰ ص ١٤٤.
(٣) شرح الأسماء الحسنىٰ لصدر الدين القونوي ص ١٤١.
(٤) في شرح الأسماء: الكيفيات.
(٥) في شرح الأسماء: مراتب.

فيما لا يظهر إلا به، ولذلك نُهينا أن نصمد في صلاتنا إلىٰ السرَّة صمدًا، وهو إشارة إلىٰ الغيرة الإلهية، وأنه لا ينبغي للعبد أن يصمد صمدًا إلا إلىٰ الصمد المطلق عزَّ سلطانه. ا.هـ.

بقي هنا شيء أشار له أبو منصور البغدادي، وهو أنه إن كان «الصمد» بمعنىٰ السيد الذي انتهىٰ إليه السؤدد فيكون من صفات الذات، وإن كان بمعنىٰ مَن يُصمَد إليه في النوائب كان من صفاته الفعلية، وإذا قلنا إنه الذي لا جوف له والذي لا يُطعَم كان من صفاته الأزلية التي استحقَّها لنفسه، وكان في الأزل صمدًا علىٰ هذا التأويل.

(**منفرد لا ند له**) الانفراد والتفرُّد والفردية شيء واحد، وليست المطاوعة في الانفراد مرادة. هكذا هو في بعض النسخ، وفي بعضها: متفرِّد. بالتاء الفوقية، وهو الصحيح؛ لأن «المنفرد» بالنون قد منع إطلاقَه عليه سبحانه الإمامُ أبو منصور البغدادي، قال: وقد نطق الكتاب والسنة بأنه تعالىٰ واحد، وفي معناه: المتوحِّد والمتفرِّد، ولذلك قال أصحابنا: إن الإله متفرِّد بالإلهية، متوحِّد بالفَردانية. ا.هـ

والنِّد[1] بالكسر: هو المِثل المناوئ، وقيل: هو أخصُّ من المِثل، فإن الند هو المشارك للشيء في جوهره، وذلك ضربٌ من المماثَلة، فإن المِثل يقال في أيِّ مشارك كان، وكل ندٍّ مِثلٌ، وليس كل مِثل ندًّا. وقيل: لا يقال: إلا للمثل المخالف المناوئ. وقيل: هو بمعنىٰ المثل من غير عموم ولا خصوص. وهذا أَولىٰ؛ لأن المطلوب النهي عن أن يُجعَل لله تعالىٰ مِثلٌ علىٰ الإطلاق؛ لأنه لا يلزم من النهي عن الأخص النهيُ عن الأعم. وقيل: الند هو النظير، وقيل: الضد؛ قاله أبو عبيدة. وهو ليس كذلك، بدليل قولهم: ليس لله ند ولا ضد، وقالوا في تفسيره: إنه نفيُ ما يسد مَسدَّه ونفيُ ما ينافيه. فدلَّ ذلك علىٰ أنهما غَيْرانِ. وقيل[2]: الند: الاشتراك في

(١) عمدة الحفاظ ٤/ ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) المفردات ص ٢٩٣.

الجوهر، والضد هو أن يعتقب الشيئان المتنافيان علىٰ جنس واحد، والله تعالىٰ منزَّه عن أن يكون له جوهر(١)، فإذًا لا ضد له [ولا ند].

(**قديم لا أول له**) اشتهر وصفُ الباري تعالىٰ بالقديم في عبارات المتكلمين، ولم يَرِدْ في شيء من القرآن والآثار الصحيحة وصفُه تعالىٰ به، لكنه قد ورد في بعض الأدعية، وأحسبها مأثورة: يا قديم الإحسان. قاله الراغب(٢).

قلت: قد أجمعت الأمة علىٰ وصفه تعالىٰ به، وورد ذكرُه في بعض الأخبار التي ذُكرت فيها الأسماء الحسنىٰ، ودلَّ عليه من القرآن قوله عز وجل: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۝٦٠﴾ [الواقعة: ٦٠، المعارج: ٤١] والخبر الذي ورد فيه ذكرُه هو ما أخبرنا به الشيخ المسنِد الجليل عمر بن أحمد بن عقيل إجازةً، عن الإمام الحافظ عبد الله ابن سالم البصري، أخبرنا محمد بن علاء الدين، أخبرنا علي بن يحيىٰ، أخبرنا عبد الله بن يوسف، أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ، أخبرنا عبد الرحيم ابن محمد، أخبرنا عبد الوهاب بن علىٰ بن عبد الكافي، أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن إبراهيم البَزْدوي قراءةً عليه وأنا أسمع بقاسيون، أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي، أخبرنا أبو القاسم عبد الواحد ابن أبي المطهر [أخبرنا القاسم بن الفضل] الصيدلاني إجازةً، أخبرنا أبو سعد إسماعيل بن أحمد بن عبد الملك النيسابوري، أخبرنا أبو الرجاء خلف بن عمر بن عبد العزيز الفارسي، حدثنا الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي، أخبرنا أبو عمرو محمد بن جعفر بن مطر، حدثنا عبد الله بن زيدان البَجَلي بالكوفة، حدثنا محمد بن عمرو بن الوليد الكِنْدي، حدثنا خالد ابن مخلد، حدثنا عبد العزيز بن حصين، حدثني أيوب السِّخْتياني وهشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «إن لله تسعة وتسعين اسمًا، مَن أحصاها كلها دخل

---

(١) في المفردات: يكون جوهرا.

(٢) المفردات ص ٣٩٧.

الجنة ..» فساقها، وذكر فيها بعد الفتاح: «القديم الوِتر الفاطر الرازق»[١].

واختُلف في وصفه بأنه قديم، فمنهم مَن قال: استحقَّه لنفسه. وبه قال أبو الحسن الأشعري، فعلىٰ هذا هو من صفة الذات. ومنهم مَن قال: إنه تعالىٰ قديم لمعنىٰ يقوم به، وهو قول عبد الله بن سعيد، فيكون من أسماء الصفات الأزلية القائمة به. وشرحُ هذا القول: أن الأشعري يقول: إن القديم معناه: المقدَّم في وجود ما يكون بعده، والتقدم نوعان، **أحدهما**: تقدُّمٌ بلا ابتداء، كتقدُّم الباري عَزَّوَجَلَّ وصفاته القائمة بذاته علىٰ الحوادث كلها، وهذا هو المراد من قول المصنِّف: قديم لا أول له. **والثاني**: تقدُّمٌ بغاية، كتقدُّم بعض الحوادث علىٰ بعض. وأجاز وصف «القديم» علىٰ الله تعالىٰ وعلىٰ صفاته الأزلية، وقال: إن القديم قديم لنفسه لا لمعنًىٰ يقوم به، فلا يُنكَر وصفُ صفاته الأزلية بهذا الوصف، كما لم يُنكَر وصفُها بالوجود؛ إذ كان موجودًا بنفسه. وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي، وهما من قدماء الأشاعرة: إن القديم قديم بمعنىٰ يقوم به، فهم يقولون: إن الإله سبحانه قديم لمعنىٰ قائم به، ويقولون: إن صفاته قائمة به موجودة أزلية، ولا يقال إنها قديمة ولا مُحدَثة. وزعمت المعتزلة أن الله تعالىٰ لا يوصَف بأنه قديم، ولا بأنه كان عالمًا في الأزل بنفسه.

وسيأتي البحث في ذلك والرد عليهم إن شاء الله تعالىٰ.

(**أزليٌّ لا بداية له**) الأزل[٢]: استمرار الوجود في أزمنة مقدَّرة غير متناهية في جانب الماضي، والأزلي: ما ليس بمسبوق بالعدم. ويقال[٣]: إن أصله: يزلي، منسوب إلىٰ قولهم للقديم: لم يزل، ثم نُسب إلىٰ هذا فلم يستقِم إلا بالاختصار فقالوا: يزليٌّ، ثم أُبدلت الياء ألفًا للخفة فقالوا: أزلي، كما قالوا في الرمح المنسوب

(١) رواه الحاكم في المستدرك علىٰ الصحيحين ١/ ٥٩، والبيهقي في الاعتقاد ص ٤٦ بإسناد ضعيف.
(٢) التعريفات للجرجاني ص ١٦.
(٣) الصحاح للجوهري ٤/ ١٦٢٢.

إلىٰ ذي يَزَن: أَزَني، وإلىٰ يثرب: نَصْل أَثْرِبي. نقله الصغاني عن بعض أهل العلم.

والبِداية بالكسر: الابتداء، وهي بالياء لغة الأنصار، ولغة غيرهم: البداءة، بالهمز.

(**مستمر الوجود، لا آخر له**) الوجود: صفة نفسية علىٰ المشهور، لا توصَف بالوجود، أي في الخارج، ولا بالعدم، أي في الذهن؛ لأنها من جملة الأحوال عند القائل بها، وهو زائد علىٰ الذات، كما ذهب إليه الفخر الرازي والجمهور، وأما علىٰ القول بأنه عين الذات - كما ذهب إليه الأشعري - فجعلُه صفة للذات نظرًا إلىٰ أنها توصَف به في اللفظ فيقال: ذات الله موجودة.

(**أبديٌّ لا نهاية له**) الأبد: استمرار الوجود في أزمنة مقدَّرة غير متناهية في الماضي[١]، وعبَّر عنه الراغب[٢] بأنه: مدة الزمان الممتدِّ الذي لا يتجزَّأ كما يتجزَّأ الزمان. فهو أخصُّ من الزمان، والأبدي: ما لا يكون منعدمًا. والموجود[٣] ثلاثة أقسام لا رابع لها: أزلي أبدي وهو الحق سبحانه، ولا أزلي ولا أبدي وهو الدنيا، وأبدي غير أزلي وهو الآخرة، وعكسه مُحال فإن ما ثبت قِدَمُه استحال عدمُه.

(**قيُّوم لا انقطاع له**) القيُّوم[٤] فَيْعول [وأصله: قيووم] قُلبت الواو الأولىٰ ياء لأجل الياء قبلها، ثم أُدغمت الياء الأولىٰ فيها. ومعناه: الحافظ القائم علىٰ كل شيء، والمعطي له ما به قُوامه. وقال أبو عبيدة[٥]: هو الدائم الذي لا يزول. وقيل: هو القائم بأمور الخَلق. ولا يجوز إطلاق هذه اللفظة علىٰ غير الباري تعالىٰ؛ لِما فيها من المبالغة، كما ذكروا ذلك في «الرحمن» وغيره.

---

(١) في التعريفات للجرجاني ص ٥: في جانب المستقبل.

(٢) المفردات ص ٨.

(٣) التعريفات ص ١٦ - ١٧.

(٤) عمدة الحفاظ ٣/ ٣٥٤.

(٥) مجاز القرآن ١/ ٧٨.

وقال المصنِّف في المقصد الأسنىٰ[١]: القيوم هو الذي قُوامه بذاته، وقيام كل شيء به، وليس ذلك إلا الله تعالىٰ، فإن الأشياء تنقسم إلىٰ ما لا يقوم بنفسه ويفتقر إلىٰ محل كالأعراض والأوصاف، فيقال فيها: إنها ليست قائمة بأنفسها، وإلىٰ ما لا يحتاج إلىٰ محل، فيقال: [إنه] قائم بنفسه، كالجواهر، إلا أن الجوهر وإن استغنىٰ عن محل يقوم به فليس مستغنيًا عن أمور لا بد منها لوجوده وتكون شرطًا في وجوده، فلا يكون قائمًا بنفسه؛ لأنه محتاج في قوامه إلىٰ وجود غيره، وإن لم يحتجْ مع ذلك إلىٰ محل، فإن كان [في الوجود] موجودٌ يكفي ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ولا يُشترط في دوام وجوده وجود غيره فهو القائم بنفسه مطلقًا، فإن كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتىٰ لا يُتصور للأشياء وجود ولا دوام وجود إلا به فهو القيوم؛ لأن قوامه بذاته، وقُوام كل شيء به، وليس ذلك إلا الله سبحانه وتعالىٰ، ومدخل العبد في هذا الوصف بقدر استغنائه عمَّا سواه تعالىٰ. ا.هـ.

وقال الشيخ الأكبر قُدِّس سره: اعلمْ[٢] أن طائفة من أرباب الطريقة منعت من التخلُّق بالقيُّومية وقالت: إنها من خصائص الحق، وعند أهل الكشف: هذه الصفة أحقُّ بالتخلُّق والاتصاف؛ لشمول سريانها وقيام الحقائق الكونية وظهور الأسماء الإلهية بها، ولمَّا كانت القيُّومية من صفات الحي لذاته ونعوته استصحب القيومُ الحيَّ حيث كان، وقد ثبتت الحياة لكل شيء من سريان اسم «الحي»، فكما أن كل شيء حي فكذلك كل شيء قائم بسريان القيُّومية، ولولا هذا السريان ما قامت أعيان الممكنات لأمر الحق بقوله: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ ٢٣٨﴾ [البقرة: ٢٣٨] فسرت أحكامُ القيومية وآثارُها في الحقائق المعنوية ومراتب الشؤون الغيبية وبسائط الأرواح النورية وتجلِّيات الأسماء الإلهية أولاً، وفي النفوس والأنفاس الإنسانية الكمالية الجمعية الإحاطية ثانيًا، وفي حقائق الحروف الرقمية واللفظية

---

(١) المقصد الأسنىٰ ص ١٤٣.

(٢) شرح الأسماء الحسنىٰ للقونوي ص ١٣٥.

والذهنية الدالَّة علىٰ الحقائق المعنوية ثالثًا، فلولا سريانها في الحقائق العلوية المعنوية ما خرجت الأعيان الوجودية من مكامن الثبوت، ولولا آثارها في الأنفاس ما ظهرت صُوَر الحروف البسيطة، ولولا حكم التأليف للحروف المشيرة الدالَّة ما كان للكلمات الوجودية ظهورٌ. ا.هـ.

وقال الإمام أبو منصور البغدادي: إن أخذنا «القيوم» من معنىٰ القيام علىٰ النفس بأرزاقها وآجالها والجزاء علىٰ اكتسابها كان من أوصافه المشتقَّة من أفعاله، ولم يكن من صفاته الأزلية. وإن أخذناه من معنىٰ الدائم كان من الأزلية الذاتية؛ لأنه يكون بمعنىٰ الباقي، وبقاؤه عندنا صفة أزلية، وفي صحة هذا الاسم لله تعالىٰ فوائد، منها: دوام بقائه، ودوام مقدوراته، وقدرته عليها، وإثبات قيامه علىٰ النفوس بما كسبت، وإثبات جزائه لها علىٰ اكتسابها. وفي كلٍّ منها ردٌّ علىٰ المخالفين، علىٰ ما سيأتي. وإطلاق المتكلمين فيه أنه القائم بنفسه فإنهم يريدون به استغناءه عن محل يحله أو يقلُّه، وقال بعض أصحابنا: لا قائم بنفسه في الحقيقة إلا الله سبحانه وتعالىٰ، فأما الجوهر فإنه وإن صح وجودُه لا في مكان فلا يصح وجوده بنفسه، بل هو مفتقر في وجوده إلىٰ صانعه، وهؤلاء يقولون: إن المُحدَثات كلها قائمة بالله تعالىٰ، علىٰ معنىٰ أنه هو الموجِد لها، لا علىٰ معنىٰ حلولها فيه، والله عَزَّوَجَلَّ قائم بنفسه؛ لأن وجوده واجب لذاته من غير موجِد أوجده، بل لم يزل موجودًا، ولا يزال باقيًا أبدًا.

(دائم لا انصرام له) أصل الدوام: السكون، ويعبَّر به عن البقاء فيقال: الدائم هو الباقي، ويكون الدُّوام – بالضم – بمعنىٰ الدوران، ولا يجوز وصف الله بالدائم إلا بمعنىٰ الباقي، فهو من صفاته الأزلية الذاتية، فأما الدائم بمعنىٰ الساكن والدائر فإنما يصح وصفُه بذلك علىٰ مذهب الكَرَّامية المجسِّمة والمشبِّهة الجواربية والهشامية، فإن هؤلاء وصفوه بأنه جسم مُماسٌّ بالعرش، وأجازوا وصفه بالسكون عليه والانتقال عنه، والحلولية وصفوه بالدوران والانتقال، تعالىٰ الله عن ذلك

علوًّا كبيرًا. والانصرام: الانقطاع.

(لم يزل ولا يزال) هو عبارة عن القِدَم والبقاء، قال الزمخشري في الأساس[1]: قولهم: كان في الأزل قادرًا عالمًا، وعلمُه أزليٌّ، وله الأزلية، مصنوع، لا من كلامهم، وكأنَّهم نظروا إلىٰ لفظ: لم يزل.

(موصوفًا بنعوت الجلال) أشار به إلىٰ الصفات السلبية، وهي سلبُ ما يستحيل ويمتنع لقدُّوسيته سبحانه، ومنه أيضًا قول المصنِّف في عقيدة أخرىٰ له: لم يزل ولا يزال مقدَّسًا عن كل نقص وآفة، لا يوصَف بصفات المُحدَثين، ولا يجوز عليه ما يجوز علىٰ المخلوقين.

(لا يُقضَىٰ عليه بالانقضاء) أي لا يُحكَم عليه به **(بتصرُّم)** أي انقطاع **(الآباد)** جمع أبد وهو الدهر الطويل الذي ليس بمحدَّد **(وانقراض الآجال)** جمع أجل وهو المدة والوقت **(بل هو الأول)** قبل[2] كل شيء بالوجوب وابتدائه بالإحسان **(والآخِر)** بعد كل شيء برجوع الأمر إليه، وتفضُّله بالغفران، فللحق الأوَّليةُ من حيث إنه موجِد كل شيء، وله الآخِرية من حيث رجوع الأمر كله إليه، وظهور مراتب [الأسماء] الإلهية كلها فيما بين الأوَّلية والآخرية. قال المصنِّف في المقصد الأسنىٰ[3]: اعلمْ أن الأول يكون أولاً بالإضافة إلىٰ شيء، وأن الآخر يكون آخِرًا بالإضافة إلىٰ شيء، وهما متناقضان، فلا يُتصور أن يكون الشيء الواحد من وجه [واحد] بالإضافة إلىٰ شيء واحد أولاً وآخرًا جميعًا، بل إذا نظرتَ إلىٰ ترتيب الوجود ولاحظت سلسلة الموجودات المرتَّبة فالله تعالىٰ بالإضافة إليها أول؛ إذ الموجودات كلها استفادت الوجودَ منه، وأما هو فموجود بذاته، ما استفاد الوجودَ من غيره، ومهما نظرتَ إلىٰ ترتيب السلوك ولاحظت مراتب [منازل] السائرين

---

(١) أساس البلاغة ١/ ٢٦.

(٢) شرح الأسماء الحسنىٰ للقونوي ص ١٤٦.

(٣) المقصد الأسنىٰ ص ١٤٦ - ١٤٧.

إليه فهو آخر [إذ هو آخر] ما ترتقي إليه درجات العارفين، وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهي مَرْقاة إلىٰ معرفته، والمنزل الأقصىٰ هو معرفة الله تعالىٰ، فهو آخر بالإضافة إلىٰ السلوك إليه، وأول بالإضافة إلىٰ الوجود، فمنه المبدأ أولاً، وإليه المرجع والمصير آخرًا.

(والظاهر) بنفسه[1] لنفسه، والمُظهِر لغيره، ولكمال ظهوره وجلالة بروزه أورثت شدةُ ظهوره خفاءً، فسبحان مَن احتجب بإشراق نوره واختفىٰ عن الأبصار والعقول لشدة ظهوره **(والباطن)** عن خلقه، فلم يزل باطنًا، فهو الظاهر بالكفاية، والباطن بالعناية. وقال المصنِّف في المقصد الأسنىٰ[2]: هذا الوصفان أيضًا من المضافات، فإن الظاهر يكون ظاهرًا من وجه وباطنًا من وجه[3]، فلا يكون من وجه واحد ظاهرًا وباطنًا، بل يكون ظاهرًا من وجه وبالإضافة إلىٰ إدراك وباطنًا من وجه آخر وبالإضافة إلىٰ إدراك، فإن الظهور والبطون إنما يكون بالإضافة إلىٰ الإدراكات، والله سبحانه وتعالىٰ باطن إن طُلِب من إدراك الحواس وخزانة الخيال، ظاهر إن طُلِب من خزانة العقل بطريق الاستدلال. ا.هـ.

وهذه الأسماء الأربعة مع ما تقدم من كونه واحدًا فردًا صمدًا متفرِّدًا قديمًا دائمًا أزليًّا قيومًا عبارة عن معنىٰ ذاته علىٰ الوصف الذي يستحقه بنفسه، وفي الأخير خلاف؛ لاختلافهم في تفسيره، ولذا عدَّه بعضهم في القسم الذي يفيد الخبرَ عن أفعاله.

(التنزيه) وهو تبرئة الله عَزَّوَجَلَّ عمَّا لا يليق بجلاله وقُدسه من كل عيب ونقص ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان علىٰ قول، والفرق بين العيب والنقص بالعموم والخصوص، فكل عيبٍ نقصٌ، وليس كل نقص عيبًا، كفوات الكمال

(١) شرح الأسماء الحسنىٰ للقونوي ص ١٤٧، ١٤٩.

(٢) المقصد الأسنىٰ ص ١٤٧.

(٣) في المقصد: يكون ظاهرا لشيء وباطنا لشيء.

أو كمال الكمال. وضد العيب السلامةُ، وضد النقص التمامُ والكمال. والمراد تنزيه الله عن هذه الثلاثة في ذاته وصفاته وأفعاله، أما الذات فيجب أن يُسلَب عنها الثلاثة: عيب الحدوث والفناء والتكثُّر والجوهرية والعَرَضية والجسمية والافتقار إلىٰ الموجِد والموجِب، وكذا عن النقص الذي يعتري الحادثات وعن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان، فإنَّ إثبات ذلك من الإلحاد في الأسماء، وكذلك يجب سلبُ ذلك عن الصفات والأفعال. هذا علىٰ طريق الإجمال، وقد اشتمل سياق المصنِّف الآتي علىٰ جُمَل من ذلك بالرموز والإشارات. وأما تنزيهه عن عيب الحدوث في ذاته فقد أشار إليه آنفًا بقوله: قديم لا أول له، أزلي لا بداية له. أي لا أول لوجوده، ومَن كان كذلك لا يجوز عليه الحدوث.

(**وأنه**) تعالىٰ (**ليس بجسم**) لأن الجسم: ما له طول وعرض وعمق. قاله الراغب[١]. وقال غيره: هو ما يتألَّف من جوهرين فأكثر. وقال بعضهم: هو جواهر مجتمعة، والله تعالىٰ متعالٍ عن حال الأجسام وافتقارها وقبولها للانقسام، فمَن وصفه بالجسمية ضلَّ وأضلَّ، وقد حكىٰ البيهقي[٢] عن الحليمي[٣] أن قومًا زاغوا عن الحق فوصفوا الباري جل وعز ببعض صفات المُحدَثين، فمنهم مَن قال: إنه [جوهر، ومنهم من قال إنه] جسم، تعالىٰ الله عن ذلك، ومنهم مَن زاد علىٰ ذلك فقال: إنه (مصوَّر) أي حسن الصورة معتدلها، يقال: رجل مصوَّر، بهذا المعنىٰ عند أهل اللغة، وقد أجمع أهل السنة أن الله تعالىٰ خالق الصور كلها، ليس بذي صورة، ولا يشبه شيئًا، وفي ذلك خلاف لِفِرَق من اليهود والمعتزلة والمغيرية وغُلاة الروافض والهشامية (**ولا جوهر محدود مقدَّر**) والجوهر هو الجزء الذي لا ينقسم، وهو أصل الشيء، وهو ما يتركَّب منه الجسم. والمحدود: الذي له حد يقف عنده وغاية ينتهي إليها. والمقدَّر: الذي يدخل تحت التقدير. وكل ذلك ممَّا يُنزَّه الباري تعالىٰ عنه

(١) المفردات ص ٩٤.

(٢) شعب الإيمان ١/ ١٩٢.

(٣) المنهاج في شعب الإيمان ١/ ١٨٤.

(**وأنه لا يماثل**) أي لا يشابه (**الأجرامَ**) أي الأجساد (**لا في التقدير**) والتحديد (**ولا في قبول الانقسام**) كما هو شأن الأجسام، والله منزَّه عن ذلك.

(**وأنه ليس بجوهر، ولا تحله الجواهرُ، ولا بعَرَض، ولا تحله الأعراضُ**) لأنه لو كان جوهرًا أو عَرَضًا لجاز عليه ما يجوز علىٰ [سائر] الجواهر والأعراض، وإذا جاز ذلك لم يصحَّ أن يكون خالقًا، والله خالق كل شيء، فالأشياء كلها مخلوقة غير الله وصفاته، وأيضًا الأعراض صفات الأجسام كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاختصاص بالجهات والتحيُّز في المكان، والعَرَض لا يبقىٰ زمانين، ولا يقوم بنفسه، وإنما يقوم بغيره. وكل ذلك حادث مخلوق متغيِّر، وجميع المخلوقات من العوالم العلوية والسفلية ينقسم إلىٰ ذلك، والله خالقها جل جلالُه (**بل لا يماثل موجودًا، ولا يماثله موجودٌ**) لأنه لو كان كذلك لكان مخلوقًا مثل ذلك من حيث إنه يماثله؛ لأن الموجودات كلها مخلوقة لله تعالىٰ غير الله وصفاته (و) أنه (**ليس كمثله شيء**) والكاف زائدة، أي ليس مثله شيء، أو المراد بالمِثل ذاته (**ولا هو مثل شيء**) وسيأتي البحث فيه (و) أنه تعالىٰ (**لا يحدُّه المقدارُ، ولا تحويه**) أي لا تضمُّه (**الأقطارُ**) جمع قُطْر بالضم، أي الأطراف (**ولا تحيط به الجهات الستُّ**) بل هو المحيط بكل شيء بعلمه وقدرته وسلطانه (**ولا تكتنفه الأرضون ولا السموات**) يقال[1]: اكتنفه القومُ: كانوا منه يمنةً ويسرةً. أي إنه سبحانه لا مكان له ولا جهة، قال الشافعي رحمه الله تعالىٰ: والدليل عليه هو أنه تعالىٰ كان ولا مكان، فخلق المكان وهو علىٰ صفة الأزلية كما كان قبل خلقه المكان، لا يجوز عليه التغيير في ذاته، ولا التبديل في صفاته. وقال إمام الحرمين في لمع الأدلة[2]: والدليل علىٰ تقدُّسه تعالىٰ عن الاختصاص بجهة والاتصاف بالمتحاذيات وأنه لا تحدُّه الأقطارُ ولا تكتنفه

---

(١) المصباح المنير ص ٥٤٢.

(٢) لمع الأدلة ص ١٠٧ - ١٠٨.

الأقدارُ ويجلُّ عن قبول الحد والمقدار أن كل مختص بجهة شاغلٌ لها [متحيِّز] وكل متحيِّز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها، وكل ما يقبل الاجتماعَ والافتراق لا يخلو عنها، وما لا يخلو عن الافتراق والاجتماع حادث كالجواهر، فإذا ثبت تقدُّس الباري عن التحيُّز والاختصاص بالجهات فيترتَّب علىٰ ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان وملاقاة أجرام وأجسام.

فقد بان لك تنزيهُ ذاته سبحانه عن كل ما لا يليق بجلاله وقدُّوسيته.

(وأنه) تعالىٰ (**مستوٍ علىٰ العرش علىٰ الوجه الذي قاله**) في كتابه العزيز: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] (**وبالمعنىٰ الذي أراده**) بما[1] يليق به هو سبحانه أعلم به، كما جرىٰ عليه السلف في المتشابه من التنزيه عمَّا لا يليق بجلال الله تعالىٰ، مع تفويض علمِ معناه إليه، لا كما قاله بعض مَن أجاز أن يكون علىٰ العرش قاعدًا كما يكون الملك علىٰ سريره (**بل استواءً منزَّهًا عن المُماسَّة**) والمحاذاة (**والاستقرار والتمكُّن**) علىٰ شيء (**والحلول**) في شيء (**والانتقال**) من مكان إلىٰ آخر؛ لقيام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالىٰ، فإنَّ ذلك كله من صفة استواء الأجسام بالأجسام (**لا يحمله العرشُ**) كما يقوله بعض المجسِّمة نظرًا إلىٰ ظاهر لفظ «فوق» (**بل العرش وحَمَلتُه**) وهم الملائكة الموكَّلون بحمله (**محمولون بلطف قدرته**) الباهرة (**ومقهورون في قبضته**) القاهرة (**وهو**) تعالىٰ (**فوق العرش وفوق كل شيء إلىٰ تخوم الثرىٰ**) أي[2] حدود الأرض، جمع تَخْم، كفلوس وفَلْس، وقال ابن الأعرابي وابن السِّكِّيت[3]: الواحد تخوم، والجمع تُخُم، كرسول ورُسُل (**فوقيَّة**) تليق بجليل ذاته بحيث (**لا تزيده قربًا إلىٰ العرش والسماء، كما لا تزيده بعدًا عن الأرض والثرىٰ**) قال أبو إسحاق الشيرازي[4]: فلو كان في

---

(١) المسايرة لابن أبي شريف ص ٣٢. شعب الإيمان للبيهقي ١/ ١٩٢.

(٢) المصباح المنير ص ٧٣.

(٣) إصلاح المنطق ص ٢٨٢.

(٤) الإرشاد إلىٰ مذهب أهل الحق ص ١٥٥.

جهة فوق لَما وُصِف العبد بالقرب منه إذا سجد، بل هو تعالىٰ **(رفيع الدرجات)** والرفعة: العلو، يقال: هو رفيع القدْر، أي عالي المنزلة والشرف. والدرجات جمع درجة، والمراد بها المرتبة المعنوية **(عن العرش والسماء، كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثَّرَىٰ)** ولم يَرِدْ «رفيع» في أسمائه تعالىٰ إلا مقيَّدًا بمضاف إليه وهو الدرجات. وقال أبو منصور البغدادي: تفسير «رفيع الدرجات» فيما يليه وهو «ذو العرش»؛ لأن العرش هو الدرجات الرفيعة؛ إذ لا جسم أعلىٰ من العرش، وليس معنىٰ «رفيع الدرجات» كونه علىٰ درجات مرتفعة؛ لأنه يستحيل كونه في مكان، لكن معناه أنه رفيع العرش، أي إن العرش الرفيع له، وهو خالقه ومالكه، فهو بأن يكون مالكًا خالقًا لِما دونه أَولىٰ. ا.هـ.

ولا يخفَىٰ ما فيه من التكلُّف، وسياق المصنِّف يأباه كذلك، فتأملْ.

(وهو مع ذلك قريب من كل موجود) وإطلاق لفظ «القريب» عليه تعالىٰ دلَّ عليه في القرآن قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦] ومعناه القرب علىٰ معنىٰ العلم منه بعباده وبأحوالهم **(وهو أقرب إلىٰ العبيد من حبل الوريد)**: عِرْق بين الحلقوم والعِلْباوين، وهو ينبض أبدًا، وهو من الأوردة التي فيها الحياة، ولا يجري فيها دمٌ، بل هي مجاري النفس بالحركات. قاله الفرَّاء[1]، كما في المصباح[2]. وهذا معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ۝١٦﴾ [ق: ١٦] أي أعلم منه بنفسه. وقوله عَزَّوَجَلَّ لنبيِّه ﷺ: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب﴾ [العلق: ١٩] دليل علىٰ أن المراد به قرب المنزلة، لا قرب المكان كما زعمت المجسِّمة أنه مُماسٌّ لعرشه؛ إذ لو كان كذلك لازداد بالسجود منه بعدًا لا قربًا **(وهو علىٰ كل شيء شهيد)** أي شاهد حاضر وحفيظ عالِم، لا يغيب عنه شيءٌ. فعلىٰ هذا هو من

---

(١) كلام الفراء انتهىٰ عند كلمة (والعلباوين) وما بعده كلام الفيومي.
انظر: معاني القرآن للفراء ٣/ ٧٦.

(٢) المصباح المنير ص ٦٥٥.

صفاته الأزلية التي استحقَّها لأجل علمه القديم، ولم يزل شهيدًا **(إذ لا يماثل قربُه قربَ الأجسام، كما لا تماثل ذاتُه)** الشريفة **(ذاتَ الأجسام. وأنه)** تعالىٰ **(لا يحل في شيء)** لا[١] بذاته ولا صفاته، أما ذاته فلأن الحلول هو الحصول في الحيِّز تبعًا، والله تعالىٰ منزَّه عن التحيُّز. ولأن الحلول ينافي الوجوبَ الذاتي؛ لافتقار الحالِّ إلىٰ المحل. وأما صفاته فلأن الانتقال من صفات الأجسام، والله تعالىٰ منزَّه عن الجسمية، كما مر **(ولا يحل فيه شيء، تعالىٰ)** وتقدَّس **(عن أن يحويه مكان)** فيشار إليه أو تضمُّه جهةٌ، وإنما[٢] اختصَّت السماء برفع الأيدیٰ إليها عند الدعاء لأنها جُعلت قِبلة الأدعية، كما أن الكعبة جُعِلت قبلة للمصلِّي يستقبلها في الصلاة، ولا يقال إن الله تعالىٰ في جهة الكعبة **(كما تقدَّس عن أن يحدُّه زمانٌ)** لأن المحدود محتوٍ علىٰ أجزاء الماهيَّة، والله تعالىٰ منزَّه عن ذلك، كما تقدَّم **(بل كان)** تعالىٰ **(قبل أن خلق الزمان والمكان)** والعرش والكرسي والسموات والأرضين **(وهو الآن علىٰ ما عليه)** من صفة الأزلية كما **(كان)** قبل خلقه الزمان والمكان وغيرهما.

(وأنه) تعالىٰ **(بائن عن خلقه بصفاته)** العليَّة **(ليس في ذاته سواه جل وعز، ولا في سواه ذاته)** الشريفة.

(وأنه) تعالىٰ **(مقدَّس)** منزَّه **(عن التغيُّر)** من حال إلىٰ حال **(والانتقال)** من مكان إلىٰ مكان، وكذا الاتصال والانفصال، فإنَّ كلاًّ من ذلك من صفات المخلوقين **(لا تحله الحوادثُ)** ولا[٣] تقوم به؛ لأنه لو جاز ذلك لزم عدمُ خلوه عن الحادث؛ لاتِّصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليَّته هو **(ولا تعتريه العوارضُ)** وهي الآفات العارضة والأكدار والكثافات والأدناس، فهو سبحانه وتعالىٰ منزَّه عن ذلك **(بل لا يزال في نعوت جلاله)** وأوصاف كماله **(منزَّهًا**

---

(١) المسايرة – القسم الثاني ص ٦٣.

(٢) الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق ص ١٥٤ – ١٥٥.

(٣) المسايرة – القسم الثاني ص ٦٣.

عن) نقص **(الزوال، وفي زيادة كماله مستغنيًا عن زيادة الاستكمال)** إذ كل كمال فإنما يُفاض منه، منه بدأ، وإليه يعود.

(وأنه) تعالىٰ **(في ذاته معلوم الوجود بالعقول)** إن طُلِب من خزانة العقل بطريق الاستدلال **(مرئيُّ الذات بالأبصار منَّةً منه)** وفضلاً **(ولطفًا بالأبرار)** في دار الدنيا و**(في دار القرار)** عقلاً وسمعًا، وعليه أجمعت العلماء. وفي جواز الرؤية في الدنيا سمعًا اختلاف، فأثبته قومٌ، ونفاه آخرون، كما سيأتي تفصيله **(وإتمامًا للنعيم بالنظر إلىٰ وجهه الكريم)** لقوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣].

ثم اعلمْ أن(١) صفات الله تعالىٰ علىٰ ثلاثة أقسام: نفسية وسلبية ومعانٍ، ومَن أثبت الأحوالَ زاد: المعنوية. فالصفة النفسية: الوجود، وهي الحال الواجبة للذات ما دامت الذات غير معلَّلة بعلة، فخرج من قوله «الحال» المعاني والسلبيةُ، ومن قوله «غير معلَّلة» الأحوالُ المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلاً، فإنها معلَّلة بقيام العلم والقدرة والإرادة بالذات. وأما القسم الثاني فهو خمس صفات: القِدَم والبقاء ومخالفته تعالىٰ للحوادث، أي لا يماثله شيء منها مطلقًا لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال، وقيامه تعالىٰ بنفسه، أي غير مفتقر إلىٰ محل ومخصِّص، والوحدانية وهي سلبُ التعدُّد في الذات والصفات والأفعال. وقد أشار المصنِّف إلىٰ كل ذلك تصريحًا تارةً وتلميحًا أخرىٰ، ولمَّا فرغ منها شرع في بيان صفات المعاني، ويقال لها أيضًا: صفات الذات وصفات الإكرام وصفات الثبوت. وتقديم السلبية عليها من باب تقديم التخلية علىٰ التحلية. وإنما سُمِّيت صفات المعاني لأنها صفات موجودة في نفسها، وكل صفة موجودة في نفسها تسمَّىٰ: صفة معنىٰ؛ لأنها معانٍ زائدة علىٰ معنىٰ الذات العليَّة، وعند المتقدِّمين لا فرق بين المعاني والمعنوية.

---

(١) شرح أم البراهين للسنوسي ص ٢٠ - ٢٧.

قال المصنِّف رحمه الله: **(القدرة)** وهي صفة أزلية تؤثِّر في الممكن عند تعلُّقها به إيجادًا أو إعدامًا.

(وأنه) تعالىٰ **(حي)** بحياة هي صفة أزلية له لا يجوز عدمُها، ولا زال حيًّا أبدًا، وليست حياته عن روح ولا عن لحمية ورطوبة ولا عن تركيب ولا عن نفس ولا عن سبب يوجب حدوثًا أو عيًّا. وهذه هي الصفة الرابعة من صفات المعاني في تعبير المتأخرين أوردها المصنِّف في ضمن صفة القدرة.

(قادر) بقدرة هي صفة أزلية له، ولا يزال قادرًا أبدًا.

(جبَّار) قيل: معناه: الذي جبرَ الخَلْقَ علىٰ ما أراده من أمره، وهو قول الزَّجَّاج[1]. وقيل: معناه: جابر كل كسير. وقيل: هو القاصم للجبابرة والطُّغاة، والمبيد للظَّلَمة والعُتاة. وقيل: معناه: ذو الجبروت. وقيل: معناه: الذي يتعظَّم ويتعاظم. وقال ابن الأنباري: هو الذي لا يُنال. أي هو المتعالي عن أن يُدرَك بحدٍّ. وقيل: معناه: القهَّار، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٖۖ﴾ [ق: ٤٥] أي قهَّار. قال أبو منصور البغدادي: إن أُخِذ من معنىٰ الامتناع عن أن يُنال بحدٍّ أو تشبيه فهو إذًا من الصفات الذاتية التي استحقَّها لنفسه. وإن أُخذ من معنىٰ الإجبار الذي هو الإكراه علىٰ ما أراده من أمر أو من معنىٰ جبرِ الكسر أو من معنىٰ القهر والغلبة فهو إذًا من أوصافه التي استحقَّها لفعله دون ذاته.

(قاهر) أي غالب علىٰ أمره، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد **(لا يعتريه قصورٌ ولا عجز)** خلافًا للثنوية والمجوس والقَدَرية **(ولا تأخذه سِنَةٌ ولا نوم)** والسِّنة بالكسر: ما يعتري من النعاس، فهو أخصُّ من النوم **(ولا يعارضه فَناء ولا موت)** تعالىٰ الله عن ذلك كله. فالقهر صفة فعلٍ بمعنىٰ الغلبة، فيكون «القاهر» من أوصافه المشتقَّة من أفعاله، ولا يكون من أوصافه الأزلية. وتأوَّله بعضُهم علىٰ

---

(١) معاني القرآن وإعرابه ٥/ ١٥١.

معنىٰ القدرة. وعلىٰ هذا يكون في الأزل قاهرًا، كما كان في الأزل قادرًا. والأول أصوبُ، والمعنىٰ أن الله تعالىٰ هو الذي قهرَ الجبابرةَ في الدنيا بالدمار، ويقهر جميعَ أعدائه في الآخرة بالبَوار.

وهذه الجُمَل الثلاث مسوقة لإيضاح الأسماء الأربعة، أي مَن كان متَّصفًا في الأزل بهذه الأوصاف يستحيل عليه طروءُ القصور والعجز والغفلة ومعارضة الفَناء والموت.

(**وأنه ذو المُلك**) هو[1] عالَم الشهادة من المحسوسات الطبيعية (**والملكوت**) هو عالَم الغيب المختص بالأرواح والنفوس. وقيل: هما مصدران، والمعنىٰ أنه تعالىٰ هو الملك حقيقةً، وكل مالك سواه فإنما يصير مالكًا لمملوكه بتمليك الله عَزَّوَجَلَّ إياه من وجه مأذون فيه، والله سبحانه وتعالىٰ هو الذي أوجد ما أوجد وأعدمَ ما أعدم منها، فمنه بدء كل مملوك، وإليه يعود (**والعزة**) أي المَنَعة (**والجبروت**) أي العَظَمة (**له السلطان**) أي القوة (**والقهر**) أي الغلبة (**والخَلْق والأمر والسموات**) وما فيها (**مطويَّات**) أي ملفوفات (**بيمينه**) أي قدرته (**والخلائق**) أجمعون (**مقهورون في قبضته**) وقهره، وهو الغالب علىٰ كل شيء، ولا يغلبه شيءٌ.

(**وأنه المتفرِّد بالخلق والاختراع، المتوحِّد بالإيجاد والإبداع**) أشار بذلك إلىٰ وحدانيَّة الأفعال، وهي نفيُ أن يكون فعلٌ أو اختراع أو إيجاد أو إبداع لغيره تعالىٰ من الممكنات. وأما وحدانية الذات التي هي عبارة عن سلب التعدُّد في الذات والصفات والأفعال ووحدانية الصفات وهي نفيُ التعدُّد المتصل والمنفصل، فقد أشار بذلك أولاً، وكلٌّ من الخلق والاختراع والإيجاد والإبداع خاص بالمولىٰ عَزَّوَجَلَّ، إلا أن الخلق هو الإيجاد مطلقًا، والاختراع هو الإيجاد لا علىٰ مثال سابق، فلذلك قال: (**خلقَ الخلق**) بقدرته (و) خلق (**أعمالهم**) لقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] والخلق هو إنشاء الشيء واختراعه وإحداثه من

---

(١) التعريفات للجرجاني ص ٢٤٦.

العدم إلىٰ الوجود، وهذا لا يكون إلا من الله عَزَّوَجَلَّ عند أهل الحق، وعلىٰ هذا يُحمَل غالب ما في القرآن من هذا اللفظ، إلا ما شذَّ فيه بمعنىٰ التقدير والتصوير(١) **(وقدَّر أرزاقهم)** وأقواتهم، وأعطاهم منها ما قدَّره لهم **(و)** قدَّر **(آجالهم)** وهي المُدَد التي ينتهون إليها، فـ «المقدِّر» بهذا المعنىٰ من أوصافه الفعلية دون الأزلية **(لا يشذُّ)** أي لا يخرج **(عن قبضته)** القاهرة **(مقدورٌ)** لكمال قهره **(ولا يعزُب)** أي لا يغيب **(عن قدرته)** الباهرة **(تصاريف الأمور)** وتدبيراتها **(لا تُحصَىٰ مقدوراته)** فإن كل ما صح حدوثُه وتُوُهِّم كونه ولم يستحِلْ في العقل وجودُه فالله تعالىٰ قادر علىٰ إيجاده وإحداثه، فإذًا مقدوراته لا تُحصَىٰ **(ولا تتناهَىٰ معلوماتُه)** أي لا تدخل تحت العدِّ والإحصاء؛ لأن علمه محيط بها جملةً وتفصيلاً.

(العلم) وهي الصفة الثانية من صفات المعاني، وهو التعلُّق بكل واجب وكل مستحيل وكل جائز، وهو صفة أزلية لها تعلُّق بالشيء علىٰ وجه الإحاطة به علىٰ ما هو عليه دون سبقِ خفاءٍ **(وأنه)** تعالىٰ **(عالم بجميع المعلومات)** موجودًا كان ذلك المعلوم أو معدومًا، محالاً كان أو ممكنًا، قديمًا كان أو حادثًا، متناهيًا كان أو غير مُتناهٍ، جزئيًّا كان أو كليًّا، مركَّبًا كان أو بسيطًا **(محيط بما يجري من تحت تخوم الأرضين إلىٰ أعلىٰ السموات)** قال(٢) تعالىٰ: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝﴾ [الطلاق: ١٢] أي علمُه أحاط بالمعلومات كلها. فعلىٰ هذا التأويل يكون «المحيط» من أوصافه الأزلية؛ لأنه لم يزل عالمًا بالمعلومات كلها، ودليل هذه الإحاطة قوله تعالىٰ: (﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾) [سبا: ٣] وكذلك قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾ [الجن: ٢٨] بل أطبق المسلمون علىٰ أنه تعالىٰ **(يعلم دبيب)** أي حركة **(النملة السوداء علىٰ الصخرة الصَّمَّاء في الليلة الظَّلْماء)** وكيف لا وهو خالقها ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝﴾ [الملك: ١٤] وإيراد هذه الأوصاف تنبيه علىٰ كمال الدقة والخفاء **(ويدرك)** بلا آلة **(حركة**

---

(١) ذكره بنحوه أبو حيان في البحر المحيط ٢/ ٤٨٧.

(٢) تشنيف المسامع للزركشي ٤/ ٦٥٧ - ٦٥٨.

الذَّر) وهو الهباء المنتشر في ضوء الشمس **(في جو الهواء. و)** أنه تعالىٰ **(يعلم السر وأخفَىٰ)** من[1] السر وهو ما يطرأ وجودُه في ضمير صاحبه فيعلمه قبل أن يقع بخاطر صاحبه. وقيل: «أخفَىٰ» فعلٌ، أي وأخفَىٰ ذلك عن خلقه. ثم زاده إيضاحًا بقوله: **(ويطَّلع علىٰ هواجس الضمائر)** هي ما تقع فيه **(وحركات الخواطر)** مما يخطر بها **(وخفيَّات السرائر)** مما تكنُّه فيها **(بعلمٍ قديم)** موصوف بالقِدَم **(أزلي)** غير مسبوق بالعدم بحضورها عنده بلا انتزاع صورة، ولا انتقال، ولا اتِّصاف بكيفية **(لا بعلم حادث متجدِّد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال)** كما ذهب إليه جهم بن صفوان والرافضة. وسيأتي تفصيل أقوالهم والرد [عليهم] في شرح الرسالة القُدسية.

(الإرادة) وهي الصفة الثالثة من صفات المعاني، ويذكرها[2] المتأخرون مع القدرة؛ لتعلُّقهما بجميع الممكنات دون الواجبات والمستحيلات، إلا أن جهة تعلُّقهما بالممكنات مختلفة، فالقدرة – كما مر – صفة أزلية تؤثِّر في الممكن عند تعلُّقها به إيجادًا أو إعدامًا، والإرادة صفة أزلية تؤثِّر في اختصاص أحد طرفَي الممكن من وجود وعدم أو طول وقِصَر ونحوها بالوقوع بدلاً عن مقابله، فصار تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة؛ إذ لا يوجِد عَزَّوَجَلَّ من الممكنات أو يعدم بقدرته إلا ما أراد تعالىٰ وجوده أو إعدامه.

وقال شيخ مشايخنا: اعلمْ أن في نسبة التأثير للقدرة مسامحة؛ إذ التأثير في الحقيقة إنما هو للذات الموصوفة بالصفات، فإسناد التأثير للقدرة مجاز. قال: وكان شيخنا الطوخي يمنع إسناد التأثير للقدرة ولو مجازًا؛ لما فيه من الإيهام.

(وأنه) تعالىٰ **(مريد للكائنات)** علىٰ الحقيقة، والإرادة شرط في كون كل فاعل فاعلاً، وكما لا يكون الفاعل إلا قادرًا كذلك لا يكون إلا مريدًا مختارًا لفعله، خلافًا لمَن زعم أن وصفه بالإرادة مجاز، وهو قول النَّظَّام والكعبي **(مدبِّر**

---

(١) عمدة الحفاظ للسمين ١/ ٥١٥ – ٥١٦.

(٢) شرح أم البراهين للسنوسي ص ٢٧ – ٢٨.

للحادثات) بجليل حكمته **(فلا يجري في المُلك والملكوت)** أي العالَم السفلي والعلوي **(قليل أو كثير، صغير أو كبير)** دقيق أو جليل **(خير أو شر، نفع أو ضر، إيمان أو كفر، عرفان أو نُكر)** صحة أو سقم **(فوز أو خسران، زيادة أو نقصان، طاعة أو عصيان، إلا بقضائه وقدره)** معنى[١] قضائه تعالىٰ: علمُه أزلاً بالأشياء علىٰ ما هي عليه. ومعنىٰ قدرِه: إيجاده إياها علىٰ ما يطابق العلمَ **(وحكمه ومشيئته)** وهي والإرادة مترادفتان، أراد[٢] تعالىٰ حدوث كل ما علم حدوثه علىٰ الوجه الذي علم حدوثه عليه، ولا يكون في سلطانه إلا ما يريد كونَه، ولا ينتفي من مُلكه إلا ما أراد انتفاءه **(فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن)** ولا يكون. وهذه هي الإرادة الكونية، ولا يتخلَّف متعلَّقُها، فمتىٰ تعلَّقت بشيء وجبَ وجودُه. وفي إطلاق القول بإرادته للمعاصي والكفر علىٰ التفصيل اختلاف، وظاهر سياق المصنِّف يدل علىٰ جوازه، ومنهم مَن يقول ذلك في الجملة ويمنع التفصيل ويكتفي بقوله: ما شاء الله كان .. الخ. وهذا كقول المسلمين في الجملة: يا خالق الأجسام ورازق الأنعام. ولم يقولوا في التفصيل: يا خالق الكلاب والخنازير. وإن كان في الحقيقة هو خالقها. كذلك نقول في الجملة: إنه مريد لكل ما علمَ حدوثه، ولا نقول في التفصيل: إنه مريد الكفر وسائر المعاصي، وإن كان حدوثها بمشيئته وإرادته. وهذا تفصيل قدماء الأشاعرة، ومنهم مَن قال بجواز إطلاقه مع قرينة لولاها لم يجُزْ إطلاقُها؛ لِما في إطلاقها من إيهام الخطأ، وهو قول الأشعري، يقول: كل معصية أراد تعالىٰ حدوثها من المعاصي بها كسبًا له قبحًا منه مذمومًا، وهذا كقولهم: إن المؤمن لا يقال له كافر علىٰ الإطلاق، ولكن يقال بقيد أنه: كافر بالجِبْت والطاغوت **(لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر، بل هو المبدئ المعيد، الفَعَّال لِما يريد)** خلافًا لمَن زعم أن المعاصي كلها كانت من غير مشيئة له فيها، وقد يريد كون الشيء فلا يكون. ودليلنا قوله: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٠٧﴾ [هود: ١٠٧، البروج: ١٦] فإنه

(١) المسايرة - القسم الثاني ص ٦٢.

(٢) تبصرة الأدلة للنسفي ص ٩٥١.

يدل علىٰ أن إرادته ليست من فعله؛ لأنها لو كانت فعلاً له لوجب أن يكون مريدًا لها؛ لأنه أخبر إنما يفعل ما يريد. والدليل علىٰ شمول إرادته جميع المرادات قيام الدلالة علىٰ أنها صفة له أزلية، والصفة الأزلية تعم جميعَ ما يتعلَّق بها من الاشتقاق كالعلم والقدرة، وإذا صح لنا كونُها أزليةً وجب أن تكون إرادة لكل مراد علىٰ الوجه الذي أراده. ومما يدل علىٰ صحة قولنا في هذه المسألة أنه لو جاز حدوثُ ما لا يريده الله تعالىٰ وجاز أن يريد شيئًا فلا يتم مرادُه – كما قالت القَدَرية – لأدَّىٰ ذلك إلىٰ إبطال دلالة التمانُع علىٰ توحيد الصانع، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالىٰ (**لا رادَّ**) أي لا دافع ولا مانع ولا صارف (**لأمره**) الذي شاءه (**ولا معقِّب لقضائه**) وحكمِه، أي[1] لا متتبِّع له ولا مُكِرَّ له بنقض، والمعقِّب: الذي يكرُّ علىٰ الشيء ويتتبَّعه لينظر ما فيه من الخلل لينقضه. وقيل: معناه: لا يقضي بعد قضائه قاضٍ. وقيل[2]: معناه: لا أحد يتعقَّبه ويبحث عن فعله.

(**لا مَهْرَب لعبد عن معصيته**) ومخالفته أمره (**إلا بتوفيقه له ورحمته، ولا قوة له علىٰ طاعته**) وإتيان مأموراته (**إلا بمحبته وإرادته**) وهذا هو تفسير «لا حول ولا قوة إلا بالله». وفي هذا السياق إشارة إلىٰ أن المحبة والإرادة شيء واحد، وهو مذهب المصنِّف، وعند الماتريدية فرقٌ بينهما، وسيأتي بيان ذلك (**فلو اجتمع الجن والإنس والملائكة والشياطين علىٰ أن يحركوا في العالَم ذرَّة أو يُسكِنوها دون إرادته ومشيئته عجزوا عن ذلك**) فلا يجري في مُلكه شيء إلا بمشيئته في أقضيته ومراداته سبحانه جلَّ شأنُه (**وأن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته**) أراد بها مراداته (**في جملة صفاته**) كالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام (**لم يزل كذلك موصوفًا بها**) في الأزل، كما أنه لم يزل عالمًا بعلم محيط بجميع المعلومات علىٰ التفصيل، وكما أنه لم يزل قادرًا بقدرة شاملة لجميع المقدورات علىٰ التفصيل، سامعًا بسمع

---

(١) عمدة الحفاظ للسمين ٣/ ١٠٠.

(٢) المفردات للراغب ص ٣٤٠.

رائيًا برؤية محيطين بجميع المسموعات والمرئيَّات علىٰ التفصيل **(مريدًا في أزله لوجود الأشياء في أوقاتها التي قدَّرها فوُجِدت في أوقاتها كما أراده في أزله)** وهي الإرادة الكونية، وقد سبق أنها متىٰ تعلَّقت بشيء وجب وجودُه **(من غير تقدُّم)** عن وقته **(ولا تأخُّر)** عنه **(بل وقعت علىٰ وفق علمِه وإرادته)** قال شيخ مشايخنا: تأثير[1] الإرادة عند أهل الحق علىٰ وفق العلم، فكل ما علمَ الله تعالىٰ أنه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده عَزَّوَجَلَّ **(من غير تبدُّل ولا تغيُّر)** وفي ذلك خلاف للمعتزلة، يأتي بيان قولهم والرد عليهم **(دبَّر الأمور)** لمَّا كان التدبير في صفات البشر هو التفكُّر في عواقب الأمور، ولا يوصَف سبحانه وتعالىٰ به فإنه لم يزل عالمًا قبل وقوعها، فلذلك أعقبه بقوله: **(لا بترتيب أفكار وتربُّص زمان)** فإذًا المراد بالتدبير في الأمور هنا إمضاؤها، وبه فُسِّر قوله تعالىٰ: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ [السجدة: ٥] فيكون «المدبِّر» علىٰ هذا من أوصافه المشتقَّة من فعله، ولا يكون من أوصافه الأزلية. أو بمعنىٰ دبَّر الأمورَ: علمَ بها. فعلىٰ هذا يكون «المدبِّر» من أسمائه الأزلية، فلا مدبِّر ولا مقدِّر لِما يجري في السموات والأرض غيره، كل حادث فيهن وما بينهن واقع بتقديره وجارٍ علىٰ تدبيره، فله التدبير والتقدير **(فلذلك لم يشغله شأن عن شأن)** وهو الآن كما عليه كان.

ثم اعلمْ أن للقدرة والإرادة تعلُّقينِ: صلوحيٌّ وتنجيزيٌّ، فالصلوحي قديم، وحقيقته صحة الإيجاد والإعدام بالقدرة، وصحة التخصيص بالإرادة، بمعنىٰ أن القدرة في الأزل صالحة للإيجاد والإعدام علىٰ وفق تعلُّق الإرادة الأزلية. والتنجيزي حادث، وحقيقته صدور الممكنات عن القدرة والإرادة، وللإرادة تعلُّقٌ ثالث وهو تنجيزيٌّ قديم، وحقيقته قصدُ إيجاد الله تعالىٰ الأشياء في أوقاتها المعلومة.

(السمع والبصر) وهما الصفة الرابعة والخامسة من صفات المعاني المتعلقان بجميع الموجودات. وحقيقة[2] السمع: صفة أزلية قائمة بذاته تعالىٰ

---

(١) شرح أم البراهين للسنوسي ص ٢٧.

(٢) هداية المريد لإبراهيم اللقاني ١/ ٣٩٥ - ٣٩٦ (ط - دار البصائر).

تتعلق بالموجودات فتدرك - أي الموجودات - إدراكًا تامًّا لا علىٰ سبيل التخيُّل والتوهُّم، ولا علىٰ طريق تأثُّر حاسة ولا وصول هواء. وحقيقة البصر: صفة أزلية قائمة بذاته تعالىٰ تتعلق بالموجودات فتدرك - أي الموجودات - إدراكًا تامًّا لا علىٰ سبيل التخيُّل والتوهُّم، ولا علىٰ سبيل تأثُّر حاسَّة ولا وصول شعاع. ومعنىٰ «المتعلقان»: الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات (**وأنه تعالىٰ سميع بصير، يسمع ويرىٰ، ولا يعزُب**) أي لا يغيب (**عن سمعه مسموعٌ وإن خفيَ**) كوَقْع[1] أرجل النملة علىٰ الأجسام الليِّنة وكلام النفس، فإنه تعالىٰ يسمع كلاًّ منهما (**ولا يغيب عن رؤيته مرئيٌّ وإن دقَّ**) كالذَّرَّة في الهواء، يسمع النداء، ويجيب الدعاء (**ولا يدفع سمعه بُعدٌ، ولا يحجب سمعه بُعدٌ، ولا يدفع رؤيتَه ظلامٌ**) بل (**يرىٰ من غير حَدَقة**) يقلِّبها (**ولا أجفان**) يحركها، تعالىٰ الله عن ذلك (**ويسمع من غير أصمخة**) جمع صِماخ بالكسر، وهو الثقب الذي في الأذن (**ولا آذان**) كما أنه تعالىٰ (**يعلم بغير**) دماغ و(**قلب، ويبطش بغير جارحة، ويخلق بغير آلة**) منزَّه عن سِمات البَرايا (**إذ لا تشبه صفاتُه صفات الخَلق، كما لا تشبه ذاتُه ذاتَ الخلق**) أي[2] ليس علمه كعلم المخلوق المختلَف في محله أهو الدماغ أو القلب، ولا كسمع المخلوق الذي هو قوة مودَعة في مقعر الصِّماخ يتوقَّف إدراكُها للأصوات علىٰ حصول الهواء الموصل لها إلىٰ الحاسَّة وتأثُّر الحاسة، ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودَعة في العصبتين المجوَّفتين الخارجتين من الدماغ. فلذلك لم تشبه صفاتُه صفات الخلق، كما لم تشبه ذاتُه ذاتَ الخلق؛ لِما ثبت تنزيهه وتقديسه عما لا يليق به جلَّ جلاله.

قال المنجوري في حواشيه علىٰ الصغرىٰ، والفجيجي علىٰ أم البراهين: إن السمع والبصر ليس لهما إلا تعلُّق واحد تنجيزيٌّ، وهو ينقسم إلىٰ قسمين: تنجيزيٌّ

---

(١) المسايرة - القسم الثاني ص ٦٢.

(٢) المسايرة - القسم الأول ص ٦٥ - ٦٦.

قديم كانكشاف ذات الله تعالىٰ وصفاته الوجودية له في الأزل، وتنجيزيٌّ حادث كانكشاف ذات الحوادث وصفاتها الوجودية له فيما لا يزال، فحينئذٍ ليس لها تعلُّقٌ صلاحيٌّ؛ لقولهم: إن صفة الانكشاف لا صلاحيَّ لها علمًا وسمعًا وبصرًا وإدراكًا. وأفهمَ قولُه «المتعلقان بجميع الموجودات» أنهما لا يتعلقان بالمعدومات ولو كانت ممكنة.

قال شيخ مشايخنا: وهذه المسألة مما خولف فيه الشيخ السنوسي، أعني تعلُّق السمع والبصر بخصوص الموجود، وقد سبقه إلىٰ ذلك الفخرُ والإمام والشهرستاني في «النهاية»، وهو قول الأشعري، وسيأتي لذلك تحقيقٌ.

(**الكلام**) وهي الصفة السادسة من صفات المعاني، وهي صفة أزلية قائمة بذاته تتعلق بما تعلَّق به العلم وهو كل واجب وكل مستحيل وكل جائز، لا تقبل العدمَ ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الإعراب ولا الحرف ولا الصوت ولا سائر أنواع التغيُّرات، فقال: (**وأنه تعالىٰ متكلم**) لا خلاف في ذلك لأرباب المذاهب والمِلَل، وإنما اختلفوا في معنىٰ كلامه تعالىٰ وحقيقته، كما سيأتي بيانه (**آمِرٌ، ناهٍ**) مخاطِب، قائل، مُخبِر (**واعد، متوعِّد**) أجمعوا[1] علىٰ ذلك، وعلىٰ أن كلامه أمر ونهي وخبر وخطاب. وهذا بحسب المتعلَّق، فإن تعلَّق بتحصيل الفعل فأمرٌ، أو بالكف عنه فنهيٌ، أو بوقوع النسبة أو لا وقوعها فخبر. وأما النداء والوعد والوعيد فالكل راجع إما إلىٰ الخبر أو إلىٰ الطلب. وعلىٰ أنه لا يوصَف بأنه ناطق، وإنما اختلفوا في مسائل من فروع هذا الباب من طريق العبارة، وخالفهم طوائف في أصول هذا الباب وفروعه. ودليل المتكلم والمحدِّث علىٰ إثبات الكلام له تعالىٰ قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤] وأما الصوفي فيقول: الكلام صفة كمالية؛ إذ مرجع ذلك إلىٰ الإنباء عن الشيء، وكل الأشياء قابلة للإنباء، فلا بد

---

(١) تحرير المطالب للبكي ص ١٤٦ - ١٤٩.

من حصول تلك الصفة علىٰ كمالها، وحصولها علىٰ الكمال لا يكون إلا بحيث لا ترتفع لنقيضها، وذلك لا يكون إلا في واجب الوجود، فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية؛ إذ هو الذي له الكمال المطلق، وهو المطلوب (**بكلام أزليٍّ قديم قائم بذاته**) لأن ثبوت المشتق للشيء يدل علىٰ ثبوت مأخذ الاشتقاق لذلك الشيء (**لا يشبه كلامَ الخلق**) إذ كلام الخلق كله عَرَضٌ، وكلام الله تعالىٰ لا يوصَف بجسم ولا عَرَض. ثم بيَّن وجه عدم شبهه بكلام الخلق فقال: (**فليس بصوت يحدث من بين انسلال هواء أو اصطكاك أجرام ولا بحرف يتقطَّع بإطباق شفة أو تحرُّك لسان**) فكل ذلك من صفات كلام الخلق. قال أبو الحسن الأشعري: الكلام كله ليس من جنس الحروف ولا من جنس الأصوات، بل الحروف والأصوات علىٰ وجه مخصوص دلالات علىٰ الكلام القائم بنفس المتكلم. وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي وأصحابهما، وهم من قدماء الأشاعرة: إن كلام المخلوق حروف وأصوات؛ لأنه تكون لها مخارج الحروف والأصوات، وكلام الله ليس بحروف ولا أصوات؛ لأنه غير موصوف بمخارج الحروف والأصوات، وإذا قرأ القارئ منا كلام الله تعالىٰ فقراءته حرف وصوت، ومقروءه ليس بحروف ولا أصوات، وهذا القول هو اختيار أكثر أصحاب الحديث. قال أبو منصور البغدادي: وبه نقول. وقال الإمام أبو المعالي: مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت. أي[١] فهو منزَّه عن جميع ما تقدَّم؛ لأنه قديم، والقديم لا يوصَف بأوصاف الحوادث، وكيفيته مجهولة لنا، كما لا نحيط بذاته وبجميع حقائق صفاته، فليس لأحد أن يخوض في الكُنْه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالىٰ ولصفاته.

(**وأن القرآن والتوراة والإنجيل والزبور كتبه المنزَّلة علىٰ رسله**) أي[٢] الحروف إنما هي عبارة عنه، والعبارة غير المعبَّر عنه، فلذلك اختلفت باختلاف

---

(١) المواهب اللدنية شرح المقدمة السنوسية لإبراهيم السرقسطي ص ٤٨ (ط - البابي الحلبي). شرح أم البراهين للسنوسي ص ٣٠ - ٣١.

(٢) المواهب اللدنية للسرقسطي ص ٤٨. تحرير المطالب للبكي ص ١٤٨.

الألسنة، وإذا عبَّرت عن تلك الصفة القائمة بذاته تعالىٰ بالعربية فقرآن، وبالعبرانية فتوراة، وبالسريانية فإنجيل وزَبُور، والاختلاف في العبارات دون المسمَّىٰ، فحروف القرآن حادثة، والمعبَّر عنه بها هو المعنىٰ القائم بذات الله تعالىٰ قديم، فالتلاوة والقراءة والكتابة حادثة، والمتلو والمقروء والمكتوب قديم، أي ما دلَّت عليه الكتابة والقراءة والتلاوةُ، كما إذا ذُكر الله بألسنة متعددة ولغات مختلفة فإن الذِّكر حادث، والمذكور - وهو رب العِباد - قديم **(وأن القرآن)** كلام الله تعالىٰ غير مخلوق، وأنه مسموع بالآذان **(مقروء بالألسنة)** قال الخراشي في شرحه علىٰ «أم البراهين»[(١)]: الفرق بين التلاوة والقراءة أن التلاوة أخص من القراءة؛ لأن التلاوة لا تكون في كلمة واحدة، والقراءة تكون فيها، تقول: فلان قرأ اسمه، ولا تقول: تلا اسمَه، فالقراءة اسم لجنس هذا الفعل **(مكتوب في المصاحف، محفوظ في القلوب والصدور، وأنه مع ذلك قديم)** لا يوصَف بالحدوث والخَلق **(قائم بذات الله تعالىٰ)** لاتفاقهم[(٢)] علىٰ ذلك. وهذا كله حق، واجب الإيمان به؛ لأن القرآن يقال [علىٰ ما يقال] عليه الكلام، فيقال علىٰ المعنىٰ القائم بذاته عزَّ شأنُه، المعبَّر عنه باللسان العربي المبين. ومعنىٰ الإضافة في قولنا «كلام الله تعالىٰ» إضافة الصفة إلىٰ الموصوف، كـ: علم الله، والقرآن بهذا المعنىٰ قديم قطعًا، ويقال علىٰ الكلام العربي المبين الدالِّ علىٰ هذا المعنىٰ: القديم، ومعنىٰ الإضافة علىٰ هذا التقدير هي معنىٰ إضافة الفعل إلىٰ الفاعل، كـ: خَلْق الله ورزقِه، وكِلا الإطلاقين حقيقة علىٰ المختار، خلافًا لمَن زعم أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخَر، والمعنىٰ أن القرآن مسموع بما يدل عليه وهو العبارة، متلوٌّ بالألسنة كذلك، محفوظ بالرقوم والخطوط [المتخيَّلة، مكتوب بالرقوم والخطوط] الحسِّية. والحاصل أنه مسموع بما يدل عليه من الحروف المرسومة في قوة السمع، مكتوب بما يدل عليه رقمًا، متلوٌّ بما يدل عليه نطقًا، محفوظ بما يدل عليه تخيُّلاً، وهذا كما يقال: الله مذكور

(١) وذكره أيضا في شرح مختصر خليل ٢/ ٩٣ (ط - دار الكتب العلمية).
(٢) تحرير المطالب للبكي ص ١٥٠ - ١٥١.

بالألسنة، معناه: مذكور بما يدل عليه من حيث النطق اللساني. وسيأتي لذلك بحثٌ في الرسالة القدسية (**لا يقبل الانفصالَ والافتراق بالانتقال إلىٰ القلوب والأوراق**) كما لا يقبل العدمَ ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الإعراب ولا سائر التغييرات (**وأن موسىٰ** ﷺ **سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف**) قال الإمام أبو المعالي: مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت. ا.هـ. وقد تقدَّم ذلك.

وفي[١] التأويلات لأبي منصور الماتريدي: أن موسىٰ عليه السلام سمع صوتًا دالاًّ علىٰ كلام الله تعالىٰ، وخُصَّ بكونه كليم الله؛ لأنه سمع من غير واسطة الكتاب والمَلَك، لا أنه ليس فيه واسطة الحرف والصوت. ا.هـ.

قلت: وإليه[٢] ذهب أبو إسحاق الأسفراييني من الأشاعرة، وجمهور الأشاعرة ذهبوا إلىٰ أن الكلام القديم يُسمَع لا بواسطة ما يدل عليه. وقد نُقل عن الأستاذ أنه قال: اتفقوا علىٰ أنه لا يمكن سماع غير الصوت، إلا أن منهم مَن أطلق القولَ بذلك، ومنهم مَن قال: لمَّا كان المعنىٰ القائم بالنفس معلومًا بواسطة [سماع] الصوت كان مسموعًا. فالاختلاف لفظيٌّ.

(**كما يرىٰ الأبرار**) وهم الأخيار من عِباد الله (**ذاتَ الله تعالىٰ في الآخرة**) رؤية تليق بذاته تعالىٰ (**من غير جوهر ولا عَرَض**.

وإذا كانت له هذه الصفات العليَّة كان حيًّا عالمًا قادرًا مريدًا سميعًا بصيرًا متكلمًا بالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام) الأزليات (**لا بمجرَّد الذات**) أشار بذلك إلىٰ أن صفات المعاني زائدة علىٰ الذات العليَّة؛ لأن المعنىٰ الذي يُفهَم من العلم أبلغ من القدرة التي هي التمكُّن من الفعل أو

(١) شرح وصية الإمام أبي حنيفة لأكمل الدين البابرتي ص ٩٧ (ط - دار الفتح).

(٢) تحرير المطالب ص ١٥١ - ١٥٢.

الترك، وكذا باقي صفات المعاني فإنها صفات ثابتة، موجودة في نفسها، قديمة، باقية بالذات العليَّة، وهي كمالات، ونقائضها نقائص، والله منزَّه عن النقائص، ولا يضرُّنا تعدُّدُ القديم حيث كان صفة للذات، وإنما الممنوع تعدُّد ذات قديمة، ونحن لا نقول بذلك.

ثم إن تلك الصفات سبعة كما ساقها المصنِّف آخرًا إجمالاً، وأما في التفصيل فقد أدرج صفة الحياة عند ذِكره صفة القدرة بناءً على أصولهم القديمة في حدِّها بأنها: ما كان شرطًا في وجود القدرة؛ لإجماعهم على أن العلم والقدرة والإرادة لا يصح وجود شيء منها فيما ليس بحي، وزعم بعض المعتزلة أن الحياة تفيد معنى القدرة وأن الحي هو القادر، رُوي ذلك عن عبَّاد بن سليمان. وذهب أبو عمرو المازني من الكَرَّامية أن الحياة من جملة القدرة؛ لأن القدرة اسم جامع لكل صفة لا تصح الحياة دونها، فالحياة من جملتها، فتأملْ.

ثم إن صفات المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات؛ لأنها لو كانت عينها لزم الاتحادُ في المفهوم بلا تفاوت أصلاً، ولو كانت غيرها لزم الانفكاكُ بينهما. وأيضًا العينية بالاتحاد يلزم منها أن يكون العلم مثلاً سمعًا وقدرةً، والكلام بصرًا، وهذا خبط عظيم.

ثم إن[1] صفات المعاني تنقسم أربعة أقسام: قسم لا يتعلق بشيء، أي لا يطلب أمرًا زائدًا على القيام بمحلِّها، وهي الحياة. وقسم يتعلق بالممكن فقط وهما القدرة والإرادة. وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهما السمع والبصر. وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهما العلم والكلام.

وإن شئتَ قلتَ: صفات المعاني تنقسم ثلاثة أقسام: قسم لا يتعلق بنفسه ولا بغيره وهي الحياة، وقسم لا يتعلق بنفسه ويتعلق بغيره وهما القدرة والإرادة،

(١) شرح أم البراهين للسنوسي ص ٢٦ - ٣٢.

وقسم يتعلق بنفسه وبغيره وهو العلم والكلام والسمع والبصر.

وبين[1] متعلق القدرة والإرادة وبين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في الممكن الموجود، وتنفرد القدرة والإرادة بالممكن المعدوم، وينفرد السمع والبصر بالواجب الموجود. وبين متعلق السمع والبصر والعلم والكلام عموم وخصوص مطلق، يشاركان السمعَ والبصر في الموجود الواجب والجائز، ويزيدان عليهما بالمستحيل والممكن المعدوم. وبين متعلق القدرة والإرادة والسمع والبصر ومتعلق العلم والكلام عموم وخصوص مطلق، فالعلم والكلام يشاركان القدرةَ والإرادة في الممكن، ويشاركان السمعَ والبصر في الموجود الواجب والجائز، ويزيدان علىٰ القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل، ويزيدان علىٰ السمع والبصر بالمستحيل والممكن المعدوم.

* * *

ولمَّا فرغ المصنِّف من توحيد الذات وما لها من الصفات النفسية والسلبية والمعاني، شرع في توحيد الأفعال، فقال: (**الأفعال: وأنه تعالىٰ لا موجود سواه إلا وهو حادث**) أي ناشئ (بفعله) قد سبق الفرقُ بين الاختراع والإيجاد والخلق والإبداع بأن الاختراع خاص بالله تعالىٰ، وكذا الإيجاد والإبداع والخلق، وأما الفعل فإنه يطلق علىٰ القديم والحادث، إلا أنه في حقه تعالىٰ حقيقة؛ لأنه هو الذي اخترعه، وأما في حق الحادث فمجاز، وإنما هو عبارة عن مباشرتهم للأشياء وتحريكهم لها.

واعلمْ أن وحدانية الذات تنفي التعدُّد المتصلَ بأن يكون ذاتًا مركَّبة من جواهر وأعراض، والتعدُّد المنفصلَ بأن تكون ذات تماثل ذاتَ الله عَزَّوَجَلَّ. ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن يكون له قدرتان وإرادتان وعلمانِ فأكثر .. إلىٰ

(١) المواهب اللدنية لإبراهيم السرقصطي ص ٥٠.

آخرها، والتعدد المنفصل بأن تكون صفة في ذات تماثل صفاته الأزلية. ووحدانية الأفعال تنفي أن يكون فعلٌ أو اختراع أو إيجاد لغيره تعالىٰ من الممكنات.

(وفائض) أي سائل **(من عدله علىٰ أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها)** وأبدعها **(وأنه حكيم في أفعاله)** بإصابة مراده علىٰ حسب قصده **(عادل في أقضيته)** علىٰ الحقيقة، لا يوصَف بالجور والظلم **(لا يُقاس عدله بعدل العِباد)** فيه إشارة إلىٰ قول بعض الأشاعرة: إن العدل لا يصح تحديده بجنس ولا نوع مخصوص ولا بوصف خاص له لا سيَّما علىٰ ما يعرفه الناس به، وكذا نقيضه أيضًا؛ لأن العدل الذي هو الحق عدول، والجور أيضًا عدل وعدول عن الحق، ولهذا قالوا: إن الجور ليس بضد العدل؛ لأن كل فعل كان منا عدلاً بموافقة أمر الله تعالىٰ فقد يجوز أن يكون جورًا بموافقة نهيه. ومنهم من قال: يصح تحديده، وللعادل حينئذٍ معنيان، **أحدهما**: عدوله عن صفات النقص والعيب، وعلىٰ هذا فهو من صفاته الأزلية الواجبة له في الأزل. **والثاني**: رجوعه عن إيقاع الجور وهو فعلُه، فيكون حينئذٍ من أوصافه الفعلية المشتقَّة من فعله.

وفي المقصد الأسنىٰ[1] للمصنِّف: العادل هو الذي يصدر منه فعلُ العدل المضاد للجور والظلم، ولن يعرف العادل مَن لم يعرف عدله، ولا يعرف عدله مَن لم يعرف فِعله، فمَن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغي أن يحيط علمًا بأفعال الله تعالىٰ من ملكوت السموات إلىٰ منتهَىٰ الثَّرَىٰ، حتىٰ إذا بهره جمالُ الحضرة الربوبية وحيَّره اعتدالُها وانتظامها تعلق بفهمه شيءٌ من معاني عدل الله في خلقه.

(إذ العبد يُتصوَّر منه الظلم) والجور **(بتصرفه في مِلك غيره)** أو مجاوزة الحد، أو بوضع الشيء في غير محله بنقص أو زيادة **(ولا يُتصور الظلم)** بهذه المعاني **(من الله تعالىٰ)** تقدَّس عن ذلك **(فإنه لا يصادف لغيره مِلكًا)** علىٰ الحقيقة

---

(١) المقصد الأسنىٰ ص ١٠٥.

(حتىٰ يكون تصرُّفه فيه ظلمًا) وتعدِّيًا **(فكل ما سواه من إنس وجن وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجوهر وعَرَض ومُدرَك ومحسوس)** بأنوعها وأجناسها **(حادث)** بالذات والزمان. ثم أشار إلىٰ حدوث الزمان، فقال: **(اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعًا)** علىٰ غير مثال سابق. ثم أكَّد ذلك بقوله: **(وأنشأه إنشاءً)** بعد أن لم يكن شيئًا **(وأعطىٰ كلَّ شيء خلقه)** وهو بذلك جواد، ورتَّبه في موضعه اللائق به، وهو بذلك عدلٌ **(إذ كان في الأزل موجودًا وحده ولم يكن معه غيره)** يشاركه أو يماثله في ذاته وصفاته وأفعاله، إشارةً إلىٰ أن إحداثه تعالىٰ ذلك كان باختياره، لا هو استكمال كمال زائد علىٰ ما كان قبل إحداثه **(فأحدث)** وأنشأ **(بعد عدمه)** المحض **(إظهارًا لقدرته)** الباهرة **(وتحقيقًا لِما سبق من إرادته)** الأزلية بكونه ووجوده **(ولِما حقَّ في الأزل من كلمته)** التي لا تُبدَّل. وفيه إشارة إلىٰ أن تأثير[١] القدرة فرع تأثير الإرادة؛ إذ لا يوجِد تعالىٰ شيئًا من الممكنات أو يعدم بقدرته إلا ما أراد تعالىٰ وجوده أو إعدامه، وتأثير الإرادة علىٰ وفق العلم، فكل ما علمَ تعالىٰ أنه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده **(لا لافتقاره إليه)** أي إلىٰ ذلك الإنشاء **(وحاجته)** تعالىٰ الله عن ذلك، وهو الغني المطلق، وكل موجود سواه فقير إليه في وجوده وبقائه وسائر ما يمدُّه به **(وأنه[٢] تعالىٰ متفضِّل)** جواد **(بالخلق)** وهو الإيجاد مطلقًا **(والاختراع)** وهو الإيجاد لا علىٰ مثال سابق. ونعمة الإيجاد شاملة لكل موجود **(والتكليف)** وهو إلزام ما فيه كُلفة، لا طلب ما فيه كلفة، خلافًا للباقلاني[٣]، أي هو تعالىٰ متفضِّل عليهم به، حيث جعلهم أهلاً لأنْ يخاطبهم بالأمر والنهي **(لا عن وجوب)** وهو عبارة عن طلب تفريغ الذمة[٤]، خلافًا للمعتزلة في إيجاب التكليف **(ومتطوِّل بالإنعام)** علىٰ العِباد **(والإصلاح لهم لا عن**

---

(١) شرح أم البراهين للسنوسي ص ٢٧.

(٢) المسايرة – القسم الأول ص ١٤٠.

(٣) ذكره المناوي في التوقيف ص ١٠٨.

(٤) ذكره الجرجاني في التعريفات ص ٢٧٠.

لزوم) والمتفضِّل والمتطوِّل بمعنًىٰ واحد، ولم يَرِدا في أسمائه الحسنىٰ، ولكن دلَّ عليهما قولُه تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ۝١٠٥﴾ [البقرة: ١٠٥] وقوله تعالىٰ: ﴿ذِى ٱلطَّوْلِ﴾ [غافر: ٣] ومعناه: ذو الفضل والبسطة والمقدرة، فإن أُخِذ الطَّول من الغنىٰ والمقدرة فـ«ذو الطَّول» من الأسماء الأزلية؛ لأنه لم يزل غنيًّا قادرًا. وإن أُخِذ من الإفضال والإنعام علىٰ العِباد فهو من أوصافه المشتقَّة من أفعاله (**فله الفضل**) والمنَّة (**والإحسان**) والمعروف الدائم (**والنعمة والامتنان؛ إذ كان**) عَزَّوَجَلَّ (**قادرًا علىٰ أن يصبَّ علىٰ عباده أنواع العذاب**) وهي العقوبة المؤلمة جزاءً علىٰ سوء أفعالهم (**ويبتليهم**) أي يمتحنهم (**بضروب الآلام والأوصاب**) وهي الأسقام اللازمة (**ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً**) محضًا (**ولم يكن منه قبيحًا ولا ظلمًا**) فهو[1] سبحانه وتعالىٰ العادل الذي لا يُعترَض عليه في تدبيره وحكمه وجميع أفعاله، وافق مرادَ العبد أو لم يوافق، وكل ذلك عدلٌ منه، وهو كما ينبغي [علىٰ ما ينبغي].

(**وأنه** عَزَّوَجَلَّ **يثيب**) أي يجازي (**عباده المؤمنين علىٰ الطاعات**) الصادرة منهم، وهي ما وافقت أمرَه جل جلاله، لا إرادته كما زعمته المعتزلة (**بحكم الكرم**) المحض (**والوعد**) السابق (**لا بحكم الاستحقاق**) والاستيجاب (**واللزوم؛ إذ لا يجب لأحد عليه فعلٌ، ولا يُتصوَّر منه ظلم**) لأنه غير واضع للشيء في غير موضعه، ولا عادل عن طريق الحكمة والعدل في شيء من أفعاله، ولا يجوز أن يلحقه نقصٌ في مُلكه ولا في إرادته، فلم يكن موصوفًا بالظلم بحال (**ولا يجب لأحد عليه حق**) لكون كل ما سواه من مخترعاته ومخلوقاته ومصنوعاته، فأنَّىٰ يكون للمخلوق حق علىٰ الخالق؟ والحق لغةً هو الثابت الذي لا يسوغ إنكارُه[2]، وهو الواجب اللازم، من قولهم: لفلان عليَّ حقٌّ، أي دَين واجب لازم (**وأن حقه في الطاعات وجبَ علىٰ الخلق بإيجابه علىٰ ألسنة أنبيائهم عليهم السلام، لا بمجرَّد العقل**) لأن العقل لا

(١) المقصد الأسنىٰ ص ١٠٩.

(٢) ذكره الجرجاني في التعريفات ص ٩٤.

يستقل بإدراك كون الفعل أو الترك متعلق المؤاخذة الشرعية (**ولكنه بعث الرسل، وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة**) وهي[١] الأمور الخوارق للعادات، المقرونة بالتحدِّي والموافِقة للدعوىٰ السالمة من المُعارِض علىٰ يد مَن يدَّعي النبوَّة، وقول إمام الحرمين[٢]: إنه لا يمكن نصبُ دليل علىٰ النبوَّة سوىٰ المعجزة - محمول علىٰ ما يصلُح دليلاً [للنبوة] علىٰ الإطلاق والعموم، ويصلُح أن يكون حجة علىٰ المنكرين (**فبلَّغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده، فوجبَ علىٰ الخلق تصديقُهم فيما جاءوا به**) وهذه[٣] المسألة معروفة بالتحسين والتقبيح العقليينِ، قالت الأشاعرة: لا تحسين ولا تقبيح عقلاً. أي إن الأفعال إنما توصَف بالحُسن والقبح من حيث تعلُّق خطاب الشرع بها، ودليله السمعي قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥] وبه تمسَّك المحدِّث أيضًا. وأما الصوفي فيقول: الأفعال كلها لها نسبتان: نسبة التكوين ونسبة التكليف. أما نسبة التكوين فعامة؛ لأن الأفعال كلها لله تعالىٰ، وبهذه النسبة لا توصَف بحُسن ولا قبح؛ لاستواء الإيجاد، بل هي حسنة من حيث علمِ الفاعل وإرادته. وأما نسبة التكليف - وهي الطلب - فهي مختصَّة بأفعال المكلَّف، ومن المعلوم أن الطلب للشيء فرعُ العلم به، ولا عِلم بالحقيقة إلا لله تعالىٰ، فلا تكليف ولا طلب إلا لله تعالىٰ. وأيضًا فإن تعلُّق الطلب بفعل أو تركٍ غيبٌ، فلا يُعلَم إلا بالتوقيف السمعي النبوي. فإذًا الحُسن والقبح لا يُدرَك بمجرد العقل، فلا حُسن ولا قبح عقلاً، وهو المطلوب.

وقالت[٤] الحنفية: إن العقل قد يستقلُّ بإدراك الحسن والقبح الذاتيينِ أو لصفة، فيدرك القبحَ المناسب لثبوت[٥] حكم الله تعالىٰ بالمنع من الفعل علىٰ

---

(١) شرح المواقف للجرجاني ٥/ ١١ - ١٢، ١٩.

(٢) الإرشاد ص ٣٣١.

(٣) تحرير المطالب للبكي ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٤) المسايرة - القسم الأول ص ١٥٤.

(٥) في المسايرة: لترتب. في الموضعين.

وجه ينتهض معه الإتيانُ به سببًا للعقاب، ويدرك الحسنَ المناسب لثبوت حكمه تعالىٰ فيه بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه. وهو بعينه قول المعتزلة، إلا أن المعتزلة أطلقوا القولَ بعدم توقُّف حكم العقل بذلك علىٰ ورود الشرع.

وسيأتي تحقيق ذلك علىٰ التفصيل في شرح الرسالة القدسية.

وهذا الذي ذكره المصنِّف أشار به إلىٰ[1] النوع الثالث عند المتأخرين، وهو معرفة ما يجوز في حق الله تعالىٰ وهو فعلُ كل ممكن وتركُه، ومن فروعه: بعثة الأنبياء إلىٰ العِباد، وإثابة المطيع ومعاقبة العاصي. وقد أشار إليهما المصنِّف، وله فروع كثيرة، وكلها مما لا يجب شيء منها علىٰ الله تعالىٰ ولا يستحيل، بل وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء.

ولفظا «الجائز» و «الممكن» مترادفان علىٰ معنىٰ واحد وهو ما يصح في العقل وجودُه وعدمُه.

ثم[2] لمَّا كانت المباحث المتعلقة بهذا العلم منقسمة إلىٰ ثلاثة أقسام: قسم يتعلق بالإلهيَّات أي المسائل المتعلقة بالإله عَزَّوَجَلَّ، وقسم بالنبويات، وقسم بالسمعيات. وقد فرغ من قسم الإلهيات، شرع في بيان القسم الثاني وهو النبويات وهي المسائل المبحوث فيها عن النبوة وأحوالها، والثالث وهو السمعيات وهي المسائل التي لا تُتلقَّىٰ أحكامها إلا من السمع ولا تؤخَذ إلا من الوحي، فقال: (**معنىٰ الكلمة الثانية**) من الشهادتين (**وهي الشهادة**) هكذا في سائر النسخ، وكأنَّ تأنيث الضمير باعتبار ما أضيفَ إليه (**للرسول**) هكذا في سائر النسخ، وقد وقع له هكذا في أول كتاب العلم، وسبق التنبيه بأن التاج السبكي نقل في طبقاته عن الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كان يمنع من هذا التعبير، وإنما يقال: رسول الله [لأنه

---

(١) شرح أم البراهين للسنوسي ص ٤٤.

(٢) هداية المريد لإبراهيم اللقاني ١/ ٦٦٧.

أقرب للتعظيم وأكثر. والشهادة[١]: قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصرٍ أو بصيرة. وجملة الصلاة أتىٰ بها للتبرُّك (وأنه) تعالىٰ (بعث) أي أرسل، ومطاوعه[٢]: انبعث، وكل شيء ينبعث بنفسه فإن الفعل يتعدَّىٰ إليه بنفسه فيقال: بعثته، وما هنا كذلك، وكل شيء لا ينبعث بنفسه كالكتابة والهدية فإن الفعل يتعدَّىٰ إليه بالباء فيقال: بعثَ به، أي وجَّهَه (النبي) وحقيقته: إنسان خصَّه الله بسماع وحي ولم يؤمَر بالتبليغ. وحقيقة الرسول: إنسان بعثه الله إلىٰ خلقه ليبلِّغهم ما أُوحي إليه من الأحكام الشرعية، وحقيقة الرسالة: الأمر بتبليغ الوحي، وحقيقة النبوة: الاختصاص بالوحي. قيل: النبي أعمُّ؛ لأنه يُطلَق علىٰ مَن أُوحي إليه، أُمِر بالتبليغ أو لم يؤمَر. والرسول أخصُّ. والكلِّية تدخل علىٰ الأخص، فكل رسول نبيٌّ، ولا عكس، وإنما بعض النبي رسول إذا أُمِر، وليس برسول إذا لم يؤمَر. وقيل: الرسول أعمُّ؛ لأنه يُطلَق علىٰ الملائكة وعلىٰ البشر، بخلاف النبي فإنه خاص بالبشر، والكلِّية تدخل علىٰ الأخص فتقول: كل نبي رسولٌ، ولا عكس، وإنما البعض كالنبي ﷺ وسائر إخوانه المرسَلين من البشر وبعض مَن كان رسولاً ولم يكن نبيًّا كجبريل عليه السلام. ومنهم مَن اعتبر ما يزيد به كلُّ واحد منهما فقال: بينهما عموم وخصوص من وجه، يجتمعان فيمن أُوحيَ إليه وأُمِر بالتبليغ من البشر، وتنفرد النبوة بمَن أُوحيَ إليه ولم يؤمَر بالتبليغ، وتنفرد الرسالة بالملائكة (الأُمِّي) منسوب إلىٰ الأم لكونه لم يقرأ ولم يكتب، كما تقدَّم تحقيقه في كتاب العلم. أو إلىٰ أم القرىٰ وهي مكة لولادته بها. أو إلىٰ أم الكتاب وهو اللوح المحفوظ لأن علمه منه. أو غير ذلك، وقد بسطناه في شرحنا علىٰ القاموس[٣] (القرشي) نسبة إلىٰ قريش علىٰ غير قياس، وهو لقب جده النَّضْر بن كِنانة بن خزيمة بن مُدرِكة بن إلياس بن

---

(١) المفردات للراغب ص ٢٦٨.

(٢) المصباح المنير ص ٥٢.

(٣) تاج العروس ٣١/ ٢٣٧ - ٢٣٨. ولم يذكر فيه إلا القول الأول فقط.

مُضَر بن نزار بن مَعْد بن عدنان، ومَن لم يلدْه فليس بقرشي. نقله السهيلي[١] وغيره. وسبب تلقيبه بذلك والاختلاف فيه بسطناه في شرح القاموس[٢] **(محمدًا)** هو اسم مفعول من التحميد وهو المبالغة في الحمد، وذلك لأنه إذا بلغت خصالُ المرء النهايةَ وتكاملت فيه المحاسن فهو محمد. قال المناوي في شرح الجامع الصغير[٣]: لكن ذكر بعض المحقِّقين أنه إنما هو من صِيَغ المبالغة باعتبار ما قيل فيه من معنىٰ الكثرة بخصوصه، لا من جهة اللغة[٤]؛ إذ لا يلزم من «زيد مفضَّل علىٰ عمرو» المبالغة في تفضيله عليه؛ إذ معناه: له جهة تفضيل عليه. وبفرض كونه للتكثير لا يلزم منه المبالغة؛ لأنها لا تتجاوز حدَّ الكثرة ولحصرهم صِيَغ المبالغة في عدد مخصوص، وكونه أجلَّ من حمد وأفضل من حمد لا يستلزم وضعَ الاسم للمبالغة؛ لأن ذلك ثابت له لذاته وإن لم يُسَمَّ به. نعم، المناسَبة قائمة به مع ما سبق من دلالة البناء عرفًا علىٰ بلوغ النهاية في ذلك الوصف. ا.هـ

وقد أَلَّف شيخ شيوخنا الشمس محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلي رسالة خاصة لِما يتضمَّن هذا الاسمُ الكريم من المعاني والأسرار.

(صلىٰ الله عليه وسلم) من[٥] الصلاة، وهي من الله تعالىٰ الرحمة، وتعلق لفظ «علىٰ» بهما لتضمُّن معنىٰ النزول. والسلام: التسليم من الآفات المنافية لغاية الكمال. وجمع بينهما لكراهة إفراد أحدهما، أي لفظًا لا خطًّا أو مطلقًا. وقد تقدَّم البحث فيه في أول كتاب العلم في الخطبة **(برسالته)** وهي[٦] السفارة بين الله وبين ذوي الألباب لإزاحة عِلَلهم فيما يحتاجونه من مصالح الدارين **(إلىٰ كافة)** قال

---

(١) الروض الأنف ١/ ٣٨٦.

(٢) تاج العروس ١٧/ ٣٢٣ - ٣٢٦.

(٣) فيض القدير ١/ ١٤.

(٤) في الفيض: الصفة.

(٥) فيض القدير ١/ ١٧.

(٦) السابق ١/ ١٦.

الأزهري[١]: هو مصدر علىٰ فاعِلة، كالعافية والعاقبة، ولا يُثنَّىٰ ولا يُجمَع. وفي المصباح[٢]: وجاء الناس كافةً، قيل: منصوب علىٰ الحال نصبًا لازمًا، لا يُستعمَل إلا كذلك، وعليه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبا: ٢٨] أي إلا للناس جميعًا (**العرب والعجم والجن والإنس**) وقال[٣] أبو البقاء: إضافة «كافة» إلىٰ ما بعدها خطأ؛ لأنه لا يقع إلا حالاً، وإنما قيل للناس كافة لأنه ينكفُّ بعضُهم إلىٰ بعض، وبالإضافة تصير إضافة الشيء إلىٰ نفسه. ا.هـ.

هذا إذا أريدَ بالكافة الجماعة، وإذا ذُهِب به إلىٰ أنه مصدر - كما قاله الأزهري - فلا يلزم منه إضافة الشيء إلىٰ نفسه، فتأملْ.

و«العرب»[٤] اسم مؤنَّث، ولهذا يوصَف بالمؤنث فيقال: العرب العَرْباء والعرب العارِبة، وهم خلاف العجم، سُمُّوا بذلك لأنهم سكنوا بلادًا يقال لها: العَرَبات. والخلاف في ذلك وفي نسبهم بسطناه في شرح القاموس[٥].

والجِن - بالكسر - خلاف الإنس، سُمُّوا بذلك لاستتارهم عن الأعين، كما أن الإنس من أنسَ: إذا ظهر أو أَلِف، وتفصيل ذلك كله في شرح القاموس[٦].

ثم إن المراد بهذا التعبير أنه مبعوث إلىٰ الثَّقَلين الإنس والجن، والعرب والعجم داخلون في الإنس، وقد يعبَّر عنهما بالأسود والأحمر. وكونه[٧] مبعوثًا إلىٰ الثقلين خاصةً اختاره الحليمي[٨] والبيهقي، بل حكىٰ الفخر الرازي والنسفي عليه

---

(١) تهذيب اللغة ٩/ ٤٥٥.
(٢) المصباح المنير ص ٥٣٦.
(٣) التوقيف للمناوي ص ٢٧٩.
(٤) المصباح المنير ص ٤٠٠.
(٥) تاج العروس ٣/ ٣٣٢ - ٣٣٤.
(٦) تاج العروس ٣٤/ ٣٧١ - ٣٧٣.
(٧) فيض القدير ١/ ١٥.
(٨) المنهاج في شعب الإيمان ٢/ ٨٠.

الإجماعَ، ومنهم مَن زاد: والملائكة، وانتصر له السبكيُّ[(١)] مستدلاً بآية ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان: ١] وخبر «أُرسِلتُ إلىٰ الخلق كافةً». ونازع فيما حكىٰ عن الحليمي بأن البيهقي[(٢)] نقله عنه وتبرأ منه، والحليمي وإن كان سنيًّا لكن وافق المعتزلةَ في تفضيل المَلَك علىٰ البشر، فظاهر حاله بناؤه عليه، وبأن الاعتماد علىٰ تفسيرهما في حكاية الإجماع انفرادًا بحكايته لا ينهض حجةً عند أئمة النقل؛ لأن مدارك نقلِ الإجماع إنما تُتلقَّىٰ من كلام أصحاب المذاهب المتبوعة ومَن يلحق بهم في سعة دائرة الاطِّلاع والحفظ والإتقان والشهرة عند علماء النقل.

(**فنسخ بشريعته**) الواضحة السهلة الغرَّاء (**الشرائع**) المتقدمة كلها (**إلا ما قرَّره منها**) والنسخ: رفعُ الحكم الشرعي بخطاب (**وفضَّله علىٰ سائر الأنبياء**) بأنواع[(٣)] من الفضائل؛ لخصوصيَّة فضَّله بها في ذاته بها ارتفع كمالاً فوق المراتب الكمالية، إنسانية كانت أو مَلَكية، قال الله تعالىٰ: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] ذلك البعض هو الحقيقة المحمدية؛ إذ هو أول نور تُلُقِّي من حضرة الوجوب، بل لا متلقَّىٰ علىٰ الحقيقة إلا هو، فكان له ﷺ حيثيَّتان: حيثيَّة ابتدائية وبها حصل له الكمال الاختصاصي المتوحِّد، وحيثية انتهائية وبها حصل له الكمال المتكثِّر الذي انقسم علىٰ الحقائق النبوية، وله ﷺ منه الحظ الأوفر الجامع بين كمالاتهم كلهم، فمن حيث الكمال الاختصاصي كان رسولاً لجميع العالَم، ومن حيث كماله الجمعي الاشتراكي كان رسولاً للإنس والجن، فاعلم من ذلك رسالته ﷺ العامة منه والخاصة، وكماله الخصوصي المتَّحد وكماله العلمي[(٤)] المشترك وأوَّليَّته وآخِريَّته (**وجعله سيد**

---

(١) فتاوىٰ السبكي ٢/ ٥٩٤ - ٦٢٥.

(٢) شعب الإيمان ٣/ ٦٦ - ٦٨.

وقد حكىٰ البيهقي كلام الحليمي ولم يتعقبه بشيء ولم يتبرأ منه.

(٣) تحرير المطالب للبكي ص ٢١١ - ٢١٢.

(٤) في التحرير: العام.

البشر) ورئيسهم والفائق عليهم بالفضائل والكمالات. والسيد لغةً هو الذي يفوق قومَه أو ما هو من جنسه ونوعه، والسيد: الرئيس والحكيم والسخي، وقد سادَ سيادةً وسؤددًا. وكان ﷺ في كل أوصافه موصوفًا بالسيادة والتفوق، وكان يقال له أيضًا: سيد قريش وسيد العرب، وفي شعر الأعشىٰ[1]:

* يا سيد الناس وديّان العرب *

ويُروَىٰ: يا ملك الناس.

وأخرج مسلم[2] في المناقب وأبو داود[3] في السنة عن أبي هريرة رفعه: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول مَن ينشقُّ عنه القبرُ ..» الحديث.

وأخرج الإمام أحمد[4] والترمذي[5] في المناقب وابن ماجه[6] عن أبي سعيد الخدري رفعه: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر ..» الحديث. قال المناوي في شرحه[7]: خصَّه لأنه يومٌ مجموعٌ له الناس، فيظهر سؤدده لكل أحد عيانًا، ووصف نفسه بالسؤدد المطلق المفيد للعموم في المقام الخِطابي، علىٰ ما تقرَّر في علم البيان[8]، فيفيد تفوُّقَه علىٰ جميع ولد آدم حتىٰ أولي العزم من الرسل واحتياجهم إليه، كيف لا وهو واسطة كل فيض، وتخصيصه ولد آدم ليس للاحتراز، فهو أفضل حتىٰ من خواص الملائكة، كما نقل الإمامُ عليه الإجماعَ، ومراده إجماع مَن يُعتَدُّ به من أهل السنة.

---

(١) هو عبد الله بن الأعور المازني.

(٢) صحيح مسلم ٢/ ١٠٨٠.

(٣) سنن أبي داود ٥/ ٢١٤. وعنده: الأرض، بدل: القبر.

(٤) مسند أحمد ١٧/ ١٠.

(٥) سنن الترمذي ٥/ ٢١٣، ٦/ ١١.

(٦) سنن ابن ماجه ٥/ ٦٧٨.

(٧) فيض القدير ٣/ ٤١.

(٨) في الفيض: علم المعاني.

(ومنع كمال الإيمان بشهادة التوحيد وهو قول) المؤمن (**لا إله إلا الله، ما لم تقترن به شهادة الرسول**) الحق (**وهو قولك: محمد رسول الله**) ﷺ، فصارت الكلمتان كلمة واحدة عُبِّر عنها بكلمة التوحيد والإخلاص (**وألزم الخلقَ**) كلَّهم (**تصديقَه**) وتلقِّيه بالقبول (**في جميع ما أخبر**) به و(**عنه من أمور الدنيا والآخرة**) أي المتعلقة بهما بعد أن خصَّه كما خصَّ إخوانَه من الأنبياء والرسل الكرام بالصدق والأمانة والتبليغ والفطانة، فهذه أربع صفات تجب في حقهم، فالصدق هو الإخبار بالحق الثابت في نفس الأمر، أي كون ما بلَّغوا به عن الله تعالىٰ موافقًا لِما عند الله تعالىٰ إيجابًا كان أو سلبًا. والأمانة: كونهم لا تصدر عنهم مخالفةٌ أصلاً، وهي المعبَّر عند بعضهم بالعصمة. والتبليغ: هو أنهم بلَّغوا جميع ما أُمِروا به اعتقاديًّا كان أو عمليًّا، ولم يكتموا منه شيئًا. والفطانة هي التيقُّظ لإلزام الخصوم وطرق إبطال تحيُّلهم ودعاويهم الباطلة.

ولمَّا فرغ من ذكر النبويَّات، شرع في بيان السمعيات فقال: (**وأنه لا يتقبَّل إيمان عبد حتىٰ يؤمن بما أخبر به**) ﷺ (**بعد الموت**) وفي[1] ضمن ذلك اعتقاد حقيقة الموت وابتلائه به كل ذي روح؛ لأنه من مجوِّزات العقول التي ورد الشرعُ بها، فوجبَ اعتقادُها. وهو كيفية وجودية تضادُّ الحياةَ، فلا يعرىٰ الجسم الحيوانيُّ عنهما، ولا يجتمعان فيه. هذا قول الأشعري. وقيل: عدم الحياة عمَّا من شأنه الحياة. وهو قول الأسفراييني والأكثرين. وقال بعض الصوفية: ليس الموت بعدم محض ولا فَناء صِرْف، وإنما هو انقطاع تعلُّق الروح بالبدن، ومفارقة وحيلولة بينهما، وتبدُّل حال بحال، وانتقال من دار إلىٰ دار.

ثم شرع المصنِّف في بيان ما أخبر به ﷺ من الأحوال التي تَعرِض بعد الموت فقال: (**وأوله سؤال منكر ونكير**) ويتقدَّم علىٰ ذلك وجوبُ اعتقاد أن ملك الموت يقبض روح كل ذي روح، أي يخرجها ويأخذها بإذن ربه من مقرِّها أو من

---

(١) إتحاف المريد لعبد السلام اللقاني ص ٢١٢ - ٢١٨.

يد أعوانه. والمراد جميع أرواح الثَّقَلين والملائكة والبهائم والطير وغيرهم ولو بعوضة، بل قيل: حتىٰ روح نفسه. والأرواح: أجسام لطيفة متخلِّلة في البدن تذهب الحياة بذهابها. وقيل: جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباكَ الماء بالعود الأخضر، وبه جزم النووي(١).

وملك الموت اسمه عِزْرائيل، ومعناه: عبد الجبار، عظيم، هائل المنظر، رأسه في السماء العليا، ورجلاه في تخوم الأرض السفلىٰ، ووجهه مقابل اللوح المحفوظ، والخلق بين عينيه، وله أعوان بعدد مَن يموت، يترفَّق بالمؤمن ويأتيه في صورةٍ حسنة.

ومن ذلك أيضًا: وجوب اعتقاد أن الأجل بحسب علمِ الله تعالىٰ واحد لا تعدُّد فيه، وأن كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجله في الوقت الذي علم اللهُ في الأزل حصول موته فيه بإيجاده تعالىٰ وخلقِه من غير منع ومَدْخلية للقاتل فيه، لا مباشرةً ولا توليدًا، وأنه لو لم يُقتَل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل.

ثم(٢) يجب اعتقاد أن السؤال في القبر حق، أي إن الموتىٰ تُسأل في قبورها بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس بأن يعيد الله الروح إلىٰ الميت جميعه ويكمل حواسَّه فيرد إليه ما يتوقَّف عليه فهمُ الخطاب ويتأتَّىٰ معه الجواب من الحواس والعلم والعقل حتىٰ يسأله المَلَكان **(وهما شخصان)** أسودان(٣) أزرقان **(مهيبان هائلان)** أي فَظَّان غليظان، شعورهما إلىٰ أقدامهما، تلمع النار بين أنيابهما، يشقَّان

---

(١) في شرح صحيح مسلم للنووي ١٣/ ٤٩: «قال كثيرون من شيوخنا: الروح هي الحياة. وقال آخرون: هي أجسام لطيفة مشابكة للجسم يحيا لحياته، أجرىٰ الله تعالىٰ العادة بموت الجسم عند فراقه ... والأصح عند أصحابنا أن الروح أجسام لطيفة متخللة في البدن، فإذا فارقته مات».

(٢) إتحاف المريد ص ٢٢٠ - ٢٢٢.

(٣) تحفة الإخوان لأحمد بن حجازي الفشني ص ١٥٣ (ط - دار الكتب العلمية).

الأرض بهما، كلامهما كالرعد القاصف، وأعينهما كالبرق الخاطف، بأيديهما مقامع من حديد (**يُقعِدان العبد في قبره**) أي بعد تمام دفنه. هذا في حق المقبور وفي غيره بعد الموت (**سويًّا**) تامًّا (**ذا روح وجسد**) كامل الحواس. وأفتىٰ الشمس الرملي بأن السؤال علىٰ الرأس وحده إن انفصل؛ لوجود أدلة النطق[١]. وأفتىٰ الحافظ السيوطي بأن الميت إذا نُقل لا يُسأل حتىٰ يُدفَن. قال بعضهم: ومثله المصلوب (**فيسألانه**) أو أحدهما، يترفَّقان بالمؤمن، وينتهران المنافق والكافر، ولو تمزَّقت أعضاؤه أو أكلته السباع في أجوافها، وكذا الغريق والحريق وإن ذُري في الريح (**عن التوحيد**) أي وحدانية الله تعالىٰ (**والرسالة**) أي رسالة الأنبياء عليهم السلام وما بلَّغوا. وقال القرطبي[٢]: اختلفت الأحاديث في كيفية السؤال والجواب، وذلك بحسب الأشخاص، فمنهم مَن يُسأل عن بعض اعتقاداته، ومنهم مَن يُسأل عن كلها. ا.هـ. وهذا السؤال خاص بهذه الأمة، والمراد بها أمة الدعوة فيدخل المؤمنون والمنافقون والكافرون، وورد في حق جماعة أنهم لا يُسألون كالمرابط والشهيد بأنواعه، والمراد به التخفيف لا مطلقًا. وفي سؤال الأطفال الوقفُ، وجزم السيوطي[٣] بعدم السؤال لعدم تكليفهم كالملائكة، لا الجن (**ويقولان له**) كل أحد بلسانه، أو بالسريانية، أو بالعربية مطلقًا. ثلاثة أقوال (**مَن ربُّك**) الذي خلقك وسوَّاك ورزقك؟ (**وما دينك**) الذي كنتَ عليه (**ومَن نبيُّك**) الذي أُرسِل إليك وأُمِرت باتِّباعه؟ ونقل السيوطي أن السؤال يقع بالسريانية، وهذه صورته: اتره كاره اترح سالح حين. وهي خمس كلمات، تعريبها: اتره: قمْ يا عبد الله، كاره: إلىٰ ملائكة الله، اترح: ما كنتَ تصنع في دار الدنيا؟ سالح: مَن ربُّك؟ وما دينك

---

(١) فتاوىٰ الرملي ٤/ ٢٣٣ (ط - المكتبة الإسلامية). ونصه: «سئل عمن قطع رأسه ودفن بمكان آخر هل يسأل الرأس أم باقي البدن أم كلاهما؟ فأجاب بأن السؤال للرأس؛ لاشتماله علىٰ اللسان المجيب، كما ورد به الحديث».

(٢) التذكرة في أحوال الموتىٰ وأمور الآخرة ص ٣٥٨.

(٣) انظر: شفاء الصدور ص ١٤٢ - ١٥٢.

وعقيدتك؟ حين: ما هذا الذي متَّ عليه؟ (**وهما فَتَّانا القبر**) مثنَّىٰ فتَّان مبالغةً في التفتين والامتحان، وقد يلحق بهما غيرُهما من الصور الهائلة فيقال للكل: فتَّانات. أعاذنا الله منهما (**وسؤالهما أول فتنة بعد الموت**) تحصل في القبر، أي هذا السؤال هو نفس الفتنة - وهي الاختبار والامتحان - بالنظر إلىٰ الميت أو إلينا أو إلىٰ الملائكة؛ لإحاطة علمِه بكل شيء.

(**وأن يؤمن بعذاب القبر**) ومنه ضغطته، وهو انضمام اللحد بعضه إلىٰ بعض، ومنه الحديث: «لو سَلِمَ أحد من ضغطة القبر لسَلِمَ منها سعد». وفي رواية: «لقد تضايق علىٰ هذا العبد الصالح قبرُه حتىٰ فرَّج الله عنه». وفي أخرىٰ: «لقد ضمَّه ثم فرَّج الله عنه» (**وأنه حق**) ثابت؛ لِما في حديث مسلم[1] المرفوع: «إن هذه الأمة تُبتلَىٰ في قبورها، فلولا أن لا تَدافنوا لدعوتُ الله أن يُسمِعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه». ثم أقبل ﷺ بوجهه علينا فقال: «تعوَّذوا بالله من عذاب القبر ..» الحديث. وفي البخاري[2] عن أسماء بنت أبي بكر قالت: قام فينا رسول الله ﷺ خطيبًا، فذكر فتنة القبر التي يفتتِن فيها المرءُ، فلمَّا ذكر ذلك ضجَّ المسلمون ضجةً. ثم قال: (**و**) أنه (**حكمة**) من الله تعالىٰ (**وعدل**) منه؛ لأنه مالك الأعيان حقيقةً، وللمالك التصرف في مُلكه كيف يشاء، الأمر أمرُه، والحكم حكمُه، لا يُسأل عمَّا يفعل (**علىٰ الجسم والروح**) معًا، كما هو مذهب أهل السنة (**علىٰ ما يشاء**) لمَن يكون من أهل العذاب، وحكمة[3] الله تعالىٰ فيه إظهار ما كتمه العِباد في الدنيا من كفر أو إيمان أو طاعة أو عصيان؛ ليباهي الله بهم الملائكةَ أو ليُفضَحوا عندهم. ومجمل القول فيه أن عذاب القبر هو عذاب البرزخ، وأضيفَ إلىٰ القبر لأنه الغالب، وإلا فكل ميت أراد الله تعذيبه ناله ما أراده، قُبِرَ أو لم يُقبَر، ومحله الروح والبدن جميعًا باتفاق بعد

---

(١) صحيح مسلم ٢/ ١٣١٢ من حديث ابن عمر.

(٢) صحيح البخاري ١/ ٤٢٢.

(٣) إتحاف المريد ص ٢٢٢.

إعادة الروح إليه أو إلىٰ جزء منه علىٰ قول مَن قال إن المعذَّب بعض الجسد. وهو قسمان: دائم وهو عذاب الكفار، ومنقطع وهو عذاب العصاة.

ومما[١] يجب اعتقاده: أن نعيم القبر حق؛ لِما ورد في ذلك من النصوص، ولا يختص بمؤمني هذه الأمة، كما أنه لا يختص بالمقبور ولا بالمكلَّفين، فيكون لمَن زال عقلُه أيضًا، وتُعتبَر الحالة التي زال عقلُه وهو عليها من كفر وإيمان ونحوهما. ومن نعيمه: توسيعه، وفتحُ طاق فيه من الجنة، ووضع قنديل فيه، وامتلاؤه بالروح والريحان، وجعلُه روضة من رياض الجنة. وكل هذا محمول علىٰ الحقيقة عند العلماء.

ومما[٢] يجب اعتقاده: أن البعث حق، وهو إعادتهم بعد إحيائهم بجميع أجزائهم الأصلية وهي التي من شأنها البقاء من أول العمر إلىٰ آخره، وقد وردت بذلك الآيات والآثار، وأكثرها لا يحتمل التأويلَ، لا فرق في ذلك بين مَن يحاسَب كالمكلَّف وغيره، كما صحَّحه النووي واختاره. والبعث والنشور عبارة عن معنىٰ واحد وهو الإخراج من القبور بعد جمع جميع الأجزاء الأصلية وإعادة الروح إليها، وأن إعادة الأجسام عن عدم محض، فيوجدها الله تعالىٰ بعد انعدامها بالكلِّية، وقيل: عن تفريق محض، فيُذهِب الله العين والأثر جميعًا بحيث لا يبقىٰ في الجسم جوهران فردان علىٰ الاتصال. وعلىٰ القول الأول يكون الجسم الثاني [المُعاد] هو الأول المعدوم بعينه، لا مثله. وفي إعادة العَرَض القائم بالأجسام تبعًا لمحله مذهبان، **الأول**: تُعاد بأشخاصها التي كانت في الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة، وهو قول الأشعري. **والثاني**: امتناع إعادتها مطلقًا؛ لأن المُعاد إنما يُعاد بمعنًىٰ، فيلزم قيامُ المعنىٰ بالمعنىٰ، وهو قول الفلاسفة وبعض المعتزلة والكَرَّامية والخوارزمي. والأول الراجح. وفي جواز إعادة الزمن قولان.

---

(١) السابق ص ٢٢٣.

(٢) السابق ص ٢٢٣ - ٢٢٦.

ومما[١] يجب اعتقاده: أن اليوم الآخر حق، وهو من يوم الحشر إلىٰ ما لا يتناهَىٰ أو إلىٰ أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار.

ويدخل[٢] في جملة أمور الآخرة: اعتقاد أنَّ أَخْذ الصحف حق، وهي كتب الأعمال التي كتبت الملائكة فيها ما فعلوه في الدنيا، والرافع للصحف الريح من خزانة تحت العرش، وأن كل أحد يُدعَىٰ فيُعطَىٰ صحيفته، إما باليمين وهو المؤمن الطائع، أو بالشمال وهو الكافر، والمؤمن العاصي ملحق بالطائع علىٰ المشهور.

ومن[٣] أمور اليوم الآخر: الميزان وغيره، وقد ذكر ذلك في قوله: **(وأن يؤمن بالميزان)** والوزن لغةً: معرفة كمية بأخرىٰ علىٰ وجه مخصوص. والحمل علىٰ الحقيقة ممكن، لكن نمسك عن تعيين جوهره. ونصبُ الموازين بعد الحساب. ثم عرَّف المصنِّف الميزان فقال: **(ذي الكفَّتين واللسان)** كفة للحسنات وهي من نور، والأخرىٰ من ظلمة وهي للسيئات **(وصفته)** أي الميزان **(في العِظَم أنه)** أي كل كفة منه **(مثل طباق السموات والأرض)** وفي حديث سلمان ﵁ أنه قال: «توضَع الموازين يوم القيامة، ولو وُضِعت فيهنَّ السموات والأرض لوسعتهنَّ». وفي حديث آخر: «إن الجنة توضَع عن يمين العرش، والنار عن شماله، ويؤتَىٰ بالميزان فيُنصَب بين يدي الله تعالىٰ، كفة للحسنات عن يمين العرش مقابِلة للجنة، وكفة للسيئات عن يسار العرش مقابِلة للنار». ثم إن المشهور أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال، فما ورد بصيغة الجمع في الآيات والآثار للتعظيم. وقيل: يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزَن بكلٍّ منها صنف من عمله **(توزَن فيه الأعمال)** أي أعمال العباد المكلَّفين، فخرج بذلك الملائكة؛ لأنه فرع عن الحساب وعن كتابة الأعمال خصوصًا علىٰ القول بأن الصحف هي التي توضَع في الميزان،

---

(١) السابق ص ٢٣١.

(٢) السابق ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٣) السابق ص ٢٣٣ - ٢٣٥.

كما يأتي، وكذا خرج منه الأطفال والأنبياء عليهم السلام تشريفًا لقَدْرهم، وكذا مَن يدخل من الباب الأيمن من هذه الأمة، كما ورد في حديث (**بقدرة الله تعالىٰ**) ولطيف حكمته وبديع صنعته. والممسك للميزان جبريل عليه السلام (**والصَّنْج يومئذٍ مثاقيل الذَّر والخردل**) الصَّنْج بالصاد والسين المهملتين، لغتان، والنون ساكنة، وآخرها جيم، معربة، يقال: اتَّزِن مني بالصنجة الراجحة، وأنكر الجوهري السين[1]. والمثاقيل جمع مِثْقال. والذَّر: ما يُرَىٰ في ضوء الشمس. والخردل معروف (**تحقيقًا لتمام**) صفة (**العدل**) بمقتضَىٰ الحكمة. وهل الموزون الكتب التي اشتملت علىٰ أعمال العباد أو أعيان الأعمال؟ قولان، الأول ذهب إليه جمهور المفسرين والإمام أبو المعالي، واستقرَّ به ابن عطية. وأشار إليه المصنِّف بقوله: (**وتُطرَح صحائف الحسنات**) وهي الأعمال الصالحة بعد أن تُصوَّر (**في صورة حسنة**) نورانية (**في كفة النور**) وهي اليمنىٰ المعدَّة للحسنات (**فيثقُل بها الميزانُ علىٰ قدْر درجاتها عند الله تعالىٰ بفضل الله**) سبحانه وتعالىٰ (**وتُطرَح صحائف السيئات**) وهي الأعمال السيئة بعد أن تُصوَّر (**في صورة قبيحة**) ظُلمانية (**في كفة الظُّلمة**) وهي الشِّمال المعدَّة للسيئات (**فيخف بها الميزان بعدل الله**) سبحانه وتعالىٰ. ولا يمتنع قلبُ الحقائق خرقًا للعادة. وقيل: يخلق الله أجسامًا علىٰ عدد تلك الأعمال من غير قلب لها. ومن فؤائد الوزن: امتحان العباد بالإيمان بالغيب في الدنيا، وجعلُ ذلك علامة لأهل السعادة والشقاوة، وتعريف العباد ما لهم من الجزاء علىٰ الخير والشر، وإقامة الحجة عليهم. والله الموفِّق.

(**وأن**[2] **يؤمن بأن الصراط حق**) ثابت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة (**وهو**) لغةً: الطريق الواضح؛ لأنه يبلِّغ المارةَ، وشرعًا: (**جسر ممدود علىٰ متن جهنم**)

---

(١) إنما نقل الجوهري الإنكار عن ابن السكيت، ونصه في الصحاح ١/٣٢٦: «وصنجة الميزان معرب، قال ابن السكيت: ولا تقل: سنجة».

وكلام ابن السكيت مذكور في كتابه إصلاح المنطق ص ١٨٥.

(٢) إتحاف المريد ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

يَرِدُه الأوَّلون والآخِرون ذاهبين إلىٰ الجنة؛ لأن جهنم بين الموقف والجنة (**أحدُّ من السيف وأدقُّ من الشعر**) ومذهب أهل السنة إبقاؤه علىٰ ظاهره مع تفويض علم حقيقته إليه سبحانه وتعالىٰ، خلافًا للمعتزلة، وطوله ثلاثة آلاف سنة: ألف صعود، وألف هبوط، وألف استواء. وجبريل في أوله، وميكائيل في وسطه، وفي حافَّتيه كلاليب معلَّقة مأمورة بأخذ مَن أُمِرتْ به، وفيه سبع قناطر، يُسأل العبد عند كل واحدة عن نوع من العبادات. ومرور العباد عليه متفاوت في سرعة النجاة وعدمها، وهم فريقان، وقد أشار إلىٰ ذلك المصنفُ بقوله: (**تزلُّ به أقدام الكافرين**) والمنافقين (**بحكمة الله تعالىٰ فتهوي بهم في النار**) إما علىٰ الدوام والتأبيد كهؤلاء، وإما إلىٰ مدة يريدها الله تعالىٰ ثم ينجو كبعض عصاة المؤمنين ممَّن قضىٰ الله عليه بالعذاب. هذا القسم الأول، وأشار إلىٰ القسم الثاني بقوله: (**وتثبُت عليه أقدام المؤمنين**) وهم أهل رجحان الأعمال الصالحة والسالمون منهم من السيئات ممَّن خصَّهم الله بسابقة الحسنىٰ (**بفضل الله تعالىٰ**) وهم الذين يجوزون كطرفة العين، وبعدهم كالبرق الخاطف، وبعدهم كالريح العاصف، وبعدهم كالطير، وبعدهم كالجواد السابق، ثم الجواز سعيًا ومشيًا وحبوًا علىٰ حسب تفاوت الأعمال، ويتسع الصراط ويدقُّ بحسب انتشار النور وضيقه، ومن هنا كان دقيقًا في حق قوم، وعريضًا في حق آخرين، وهو واحد في نفسه (**فيُساقون إلىٰ دار القرار**) أي الجنة. والحكمة فيه ظهور النجاة من النار، وأن تصير الجنة أسرَّ لقلوبهم، وليتحسَّر الكافر بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في العبور.

ومما[1] يجب اعتقاده: أن العرش حق ثابت، وهو جسم عظيم نوراني علوي محيط بجميع الأجسام، وهو أول مخلوق لله تعالىٰ في قول. ومما يجب اعتقاده: أن الكرسي حق ثابت، وهو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش، ملتصق به فوق السماء السابعة، وهو غير العرش علىٰ الصحيح. ومما يجب اعتقاده: أن القلم حق

---

(١) السابق ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

ثابت، وهو جسم عظيم نوراني، خلقه الله تعالىٰ وأمره بكَتْب ما كان وما يكون إلىٰ يوم القيامة. ومما يجب اعتقاده: أن اللوح حق ثابت، وهو جسم عظيم نوراني، كُتِب فيه بالقلم بإذن الله تعالىٰ ما كان وما هو كائن إلىٰ يوم القيامة. ومما يجب اعتقاده: أن كُلاًّ من الكاتبينَ علىٰ العباد أعمالهم في الدنيا والكتابين في اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة الموكَّلين بالتصرف في العالَم والكتابين من صحف الحَفَظة كتابًا يوضَع تحت العرش، حق ثابت.

(وأن[1] **يؤمن بالحوض المورود**) وهو (**حوض**) نبيِّنا (**محمد** ﷺ) الذي يُعطاه في الآخرة، وهو جسم مخصوص متسع الجوانب تَرِدُه هذه الأمةُ. وعند مسلم من حديث أنس في نزول «إنا أعطيناك الكوثر»: «هو حوض تَرِدُ عليه أمتي يوم القيامة». وعندهما من حديث ابن مسعود وعُقبة بن عامر وجندب وسهل ابن سعد: «أنا فَرَطكم علىٰ الحوض». ومن حديث ابن عمر: «أمامكم حوض كما بين جرباء وأذرح». وقال الطبراني: «كما بينكم وبين جرباء وأذرح». وهو الصواب. وذُكر الحوض في الصحيح من حديث أبي هريرة وأبي سعيد وعبد الله بن عمرو وحُذيفة وأبي ذر وجابر بن سَمُرة وحارثة بن وهب وثوبان وعائشة وأم سلمة وأسماء[2]. وقد خرَّج أحاديثه الحافظ ابنُ ناصر الدين الدمشقي في جزء استوعب فيه، وظواهر الأحاديث أنه بجانب الجنة، كما قاله الحافظ ابن حجر[3] (**ويشرب منه المؤمنون**) الذين وفوا بعهد الله وميثاقه وماتوا علىٰ ذلك، لم يغيِّروا ولم يبدِّلوا. وهذا الوصف وإن شمل جميعَ مؤمني الأمم السابقة لكنه خلاف ظواهر الأحاديث أنه لا يَرِدُه إلا مؤمنو هذه الأمة؛ لأن كل أمة إنما تَرِدُ حوض نبيِّها، وتخصيص حوض نبيِّنا ﷺ بالذِّكر لوردوه بالأحاديث البالغة مبلغ التواتر، بخلاف غيره لوروده بالآحاد (**قبل**

(١) إتحاف المريد ص ٢٤٠ - ٢٤٢.

(٢) ستأتي هذه الأحاديث في كتاب ذكر الموت عند الكلام عن الحوض.

(٣) فتح الباري ١١/ ٤٧٤.

دخول الجنة وبعد جواز الصراط) علىٰ الصحيح، ولكن جهل تقدُّمه علىٰ الصراط أو تأخُّره عنه لا يضر بالاعتقاد، وإنما الواجب اعتقاد ثبوته (**مَن شرب منه شربة لم يظمأ**) أي لم يعطش (**بعدها**) أي بعد تلك الشربة (**أبدًا، عرضه مسيرة شهر، ماؤه أشد بياضًا من اللبن وأحلىٰ من العسل، حوله أباريق عدد نجوم السماء**) ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ رفعه: «حوضي مسيرة شهر، زواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، مَن شرب منه لا يظمأ أبدًا». ولهما من حديث أنس: «فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء». وفي رواية لمسلم: «أكثر من عدد نجوم السماء». وفي رواية أخرىٰ له: «عدد النجوم». وفيما أوحىٰ الله تعالىٰ إلىٰ عيسىٰ عليه السلام من صفة نبيِّنا عليه الصلاة والسلام: «له حوض أبعد من مكة إلىٰ مطلع الشمس، فيه آنية مثل عدد نجوم السماء، وله لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمار الجنة» (**فيه ميزابان يصبُّان من الكوثر**) وفي صحيح مسلم من حديث ثوبان: «يصبُّ فيه ميزابان يمدَّانه من الجنة، أحدهما من ذهب، والآخَر من وَرِق». ويُروَىٰ أن الصحابة قالوا: يا رسول الله، أين نطلبك يوم المحشر؟ فقال: «علىٰ الصراط، فإن لم تجدوني فعلىٰ الميزان، فإن لم تجدوني فعلىٰ الحوض». وفي هذا تنبيه علىٰ ترتيب الصراط والميزان والحوض، وهي مسألة توقَّف فيها أكثر أهل العلم.

(**وأن يؤمن بالحساب**[١]) جاء ذِكره في حديث عمر رفعه أخرجه البيهقي في البعث. وهو توقيف الله عباده قبل الانصراف من المحشر علىٰ أعمالهم، وأول مَن يحاسَب هذه الأمة (**وتفاوُت الناس فيه إلىٰ مُناقَش في الحساب**) ففي الصحيحين[٢] من حديث عائشة ﷺ: «مَن نوقِش الحساب عُذِّب». قالت: قلت: أليس يقول الله تعالىٰ: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ [الانشقاق: ٨] قال: «ذلك

(١) إتحاف المريد ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٢) صحيح البخاري ١/ ٥٤، ٣/ ٣٢٢، ٤/ ١٩٨. صحيح مسلم ٢/ ١٣١٥.

العرض» **(وإلىٰ مُسامَح فيه)** كل ذلك بكيفية مختلفة، فمنه اليسير والعسير، والسر والجهر، والتوبيخ والفضل والعدل **(وإلىٰ مَن يدخل الجنة بغير حساب)** كالسبعين ألفًا **(وهم المقرَّبون)** وأفضلهم أبو بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فلا يحاسَب؛ لِما رُوي مرفوعًا عن عائشة ﷺ: «الناس كلهم يحاسَبون إلا أبا بكر». وفي الصحيحين[1] من حديث ابن عباس: «عُرِضت عليَّ الأمم، فقيل: هذه أمتك، ومعهم سبعون ألفًا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب». ولمسلم[2] من حديث أبي هريرة وعمران بن حصين: «يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفًا بغير حساب». زاد البيهقيُّ في البعث من حديث عمرو بن حزام: «وأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفًا سبعين ألفًا». زاد أحمد[3] من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر بعد هذه الزيادة: قال عمر: فهلاًّ استزدتَه؟ قال: «قد استزدتُه فأعطاني مع كل رجل سبعبن ألفًا». قال عمر: فهلاًّ استزدتَه؟ قال: «قد استزدتُه فأعطاني هكذا». وفرَّج عبد الله بن بكر بين يديه .. الحديث **(فيسأل الله تعالىٰ مَن يشاء من الأنبياء عن تبليغ الرسالة ومَن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين)** ففي البخاري[4] من حديث أبي سعيد رفعه: «يُدعَىٰ نوح يوم القيامة فيقول: لبَّيك وسعديك يا رب. فيقول: هل بلَّغتَ؟ فيقول: نعم. فيقال لأمته: هل بلَّغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذير. فيقول: مَن يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته ..» الحديث. ولابن ماجه[5]: «يجيء النبي يوم القيامة ..» الحديث، وفيه: «فيقال له: هل بلَّغتَ قومك ..» الحديث **(ويسأل المبتدعة عن السنة)** فعند ابن ماجه[6] من حديث عائشة: «مَن تكلم في شيء من القَدَر سُئل عنه يوم القيامة». ومن[7]

(١) صحيح البخاري ٤/ ٣٧، ٤٦. صحيح مسلم ١/ ١١٩.

(٢) صحيح مسلم ١/ ١١٨.

(٣) مسند أحمد ٣/ ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٤) صحيح البخاري ٣/ ١٩٣.

(٥) سنن ابن ماجه ٥/ ٦٦٢.

(٦) سنن ابن ماجه ١/ ١٠٧. وتمامه: «ومن لم يتكلم فيه لم يُسأل عنه».

(٧) سنن ابن ماجه ١/ ٢٠٣.

حديث أبي هريرة: «ما من داعٍ يدعو إلىٰ شيء إلا وُقِف يوم القيامة لازمًا لدعوة ما دعا إليه وإن دعا رجلٌ رجلاً» **(ويسأل المسلمين عن الأعمال)** قولاً كانت أو فعلاً أو اعتقادًا، مكسوبة أو لا، بعد أخذها كُتُبها، خيرًا كانت أو شرًّا، تفصيلاً، لا بالوزن. وعند أصحاب السنن الأربعة[1] من حديث أبي هريرة: «أول ما يحاسَب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته ..» الحديث. وسيأتي في الصلاة.

(وأن يؤمن بإخراج عُصاة الموحِّدين من النار) هي[2] دار العذاب بجميع طباقها السبع، ولا جمر لها سوىٰ بني آدم والأحجار المتخَذة آلهة من دون الله، قيل: وكذا أحجار الكبريت؛ لشدة اتِّقادها **(بعد الانتقام)** ولا[3] يدوم عذابهم مدة بقائهم، بل يموتون بعد الدخول لحظة ما يعلم الله مقدارها، فلا يحيون حتىٰ يخرجوا منها **(حتىٰ لا يبقىٰ في جهنم)** وهي الطبقة العليا من النار، وهي التي فيها العصاة من الموحِّدين، وهذه الطبقة هي التي تُخلَىٰ، وأما ما عداها فلا يُخلَىٰ من أهلها معذَّبين فيها تخليدًا كتخليد أهل الجنة، وينبُت علىٰ شفير الطبقة العليا - فيما قيل - الجرجير **(موحِّد)** بفضل الله تعالىٰ، ففي الصحيحين[4] من حديث أبي هريرة في حديث طويل: «حتىٰ إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يُخرِج برحمته مَن أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يُخرِجوا من النار مَن كان لا يشرك بالله شيئًا ممَّن أراد أن يرحمه ممَّن يقول: لا إله إلا الله ..» الحديث. وفي حديث عبد الله بن عمرو: يأتي علىٰ النار زمانٌ تخفق الرياح أبوابها ليس فيها أحد - يعني من الموحِّدين أهل الطبقة العليا[5]. فإذا لم يبقَ فيها أحد غير الكفار أُتي بالموت في صورة كبش فيُذبَح بين الجنة والنار، ويعرفه كل أحد من الفريقين. كما في السنن

---

(١) سنن أبي داود ١/ ٥٤٢. سنن الترمذي ١/ ٤٣٨. سنن النسائي ص ٨٠. سنن ابن ماجه ٢/ ٥٣٦.

(٢) إتحاف المريد ص ٢٣٨.

(٣) هداية المريد ٢/ ١١١٠ - ١١١١.

(٤) صحيح البخاري ٤/ ٣٩١ - ٣٩٢. صحيح مسلم ١/ ٩٩ - ١٠٢.

(٥) رواه عنه البزار في مسنده ٦/ ٤٤٢ موقوفا.

الأربعة[١].

(وأن يؤمِن بشفاعة الأنبياء) عليهم الصلاة والسلام (ثم العلماء، ثم الشهداء) هكذا أخرج ابن ماجه[٢] من حديث عثمان بن عفان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ رفعه، وفيه: «يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء». وقد تقدم في كتاب العلم. واعلمْ أن[٣] الشفاعة لغةً: الوسيلة والطلب، وعُرفًا: سؤال الخير للغير. وهنا واجبات ثلاثة يتعيَّن اعتقادها علىٰ كل مكلَّف، **الأول:** كونه ﷺ شافعًا. **والثاني:** كونه ﷺ مشفَّعًا، أي مقبول الشفاعة. **والثالث:** كونه ﷺ مقدَّمًا علىٰ غيره من جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة، فيتعيَّن اعتقاد أنه ﷺ وإن كان له شفاعات إلا أن أعظمها شفاعته ﷺ المختصَّة به للإراحة من طول الموقف، وهي أول المقام المحمود. **ثانيها:** في إدخال قوم الجنة بغير حساب، وهي مختصَّة به ﷺ، كما قاله النووي. **ثالثها:** فيمن استحقَّ دخول النار أن لا يدخلها، وتردَّد النووي في اختصاصها به ﷺ، قال السبكي: لأنه لم يَرِدْ نص صريح بثبوت الاختصاص ولا بنفيه. **رابعها:** في إخراج الموحِّدين من النار، ويشاركه في هذه الأنبياءُ والملائكة والمؤمنون، وفصَّل القاضي عياض فقال: إن كانت هذه الشفاعة لإخراج مَن في قلبه مثقال ذرَّة من إيمان اختصَّت به ﷺ، وإلا شاركه غيره فيها. **خامسها:** في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها، وجوَّز النووي اختصاصها به ﷺ. **سادسها:** في جماعة من صُلَحاء أمته ليُتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات. **سابعها:** فيمَن دخل[٤] في النار من الكفار أن يخفَّف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة، كما في حق أبي طالب وأبي لهب. **ثامنها:** في أطفال المشركين أن لا يعذَّبوا. ذكره الجلال السيوطي. وإياك واعتقاد امتناع شفاعته ﷺ في أهل الكبائر وغيرهم، لا قبل دخولهم النار ولا بعده.

---

(١) تقدم هذا الحديث بطرقه في كتاب التوبة.

(٢) سنن ابن ماجه ٥/ ٦٨٣.

(٣) إتحاف المريد ص ٢٤٢ - ٢٤٤.

(٤) في إتحاف المريد: خُلد.

ومما يجب اعتقاده: شفاعة غيره ﷺ من الأنبياء والمرسلين والملائكة **(ثم سائر المؤمنين)** يشفع **(كلٌّ علىٰ حسب جاهه وقدْر منزلته)** ومقامه **(عند الله تعالىٰ)** في أرباب الكبائر، كما جاء في الأخبار الدالَّة علىٰ ذلك **(ومَن بقي من المؤمنين)** في النار **(ولم يكن له شفيع)** خاصة **(أُخرِجَ بفضل الله عز وجل)** ففي الصحيحين[١] من حديث أبي سعيد: «فيقول الله تعالىٰ: شفعت الملائكة، وشفع النبيُّون، وشفع المؤمنون، ولم يبقَ إلا أرحم الراحمين. فيقبض قبضةً من النار فيُخرِج قومًا لم يعملوا خيرًا قط ..» الحديث **(فلا يخلَّد في النار مؤمن، بل يخرج منها مَن كان في قلبه مثقال ذرَّة من إيمان)** ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد: «يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، ثم يقول الله تعالىٰ: أخرِجوا مَن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان». وفي رواية: «من خردل من خير».

وقد[٢] استنبط المصنِّف[٣] من قوله: أخرِجوا من النار مَن كان .. الخ نجاةَ مَن أيقن بالإيمان وحال بينه وبين النطق به الموتُ، قال: وأما مَن قدر علىٰ النطق ولم يفعل حتىٰ مات مع إيقانه بالإيمان بقلبه فيحتمل أن يكون امتناعه منه بمنزلة امتناعه عن الصلاة، فلا يخلَّد في النار، ويحتمل خلافه. ورجَّح غيره الثاني، فيحتاج إلىٰ تأويل.

ثم ينبغي أن يُعلَم أنه لا يشفع واحد ممَّن ذُكر إلا بعد انتهاء مدة المؤاخذة.

تنبيه:

هذه[٤] الأمور السمعية التي تقدَّم بيانها يتَّحد فيها المتكلم والصوفي والمحدِّث؛ إذ مبادئها هي النقل؛ إذ النظر إنما هو في وقوعها، وأما جوازها

---

(١) صحيح البخاري ١/ ٢٣، ٣/ ٢١٧، ٤/ ٢٠١، ٣٩١ - ٣٩٢، ٤٠٨. صحيح مسلم ١/ ٩٩ - ١٠١.

(٢) فتح الباري لابن حجر ١١/ ٤٣٨. إرشاد الساري للقسطلاني ١/ ١٠٥.

(٣) سيأتي كلام الغزالي بنصه في أول الفصل الرابع من قواعد العقائد.

(٤) تحرير المطالب للبكي ص ٢٧٧.

فضروري، والعقل لا يهتدي إلىٰ وقوع جائز، فاضطروا جميعًا إلىٰ [دليل] السمع، وإن كان الصوفي يزيد عليهما بالكشف، إلا أن الكشف قاصر حكمه عليه، فلا يتعدَّىٰ العلمُ المستفاد منه إلىٰ غيره.

ولمَّا فرغ المصنِّف من ذِكر السمعيات شرع في ذِكر لواحق المعتقَد فقال: (**وأن يعتقد فضل الصحابة** ﷺ **ورتبتهم**) ودرجاتهم ومنازلهم، فيعطي كلاً منهم ما يستحقُّه من التعظيم (و) يعتقد (**أن**[1] **أفضل الناس بعد النبي** ﷺ **أبو بكر**) الصِّدِّيق (**ثم عمر**) ابن الخطاب (**ثم عثمان**) ابن عفَّان (**ثم علي**) ابن أبي طالب (ﷺ) هكذا ترتيب أفضليَّتهم علىٰ ترتيب خلافتهم، هكذا أجمع عليه أهل السنة؛ إذ المسلمون كانوا لا يقدِّمون أحدًا في الإمامة تشهِّيًا منهم، وإنما يقدِّمونه لاعتقادهم أنه أفضل وأصلح للأمَّة[2] من غيره، وفي البخاري[3] من حديث ابن عمر قال: كنا نخيِّر بين الناس في زمن النبي ﷺ، فنخيِّر أبا بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان. ولأبي داود[4]: كنا نقول ورسول الله ﷺ حيٌّ: أفضل أمَّة النبي ﷺ [بعده] أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان. زاد الطبراني[5]: ويسمع ذلك رسولُ الله ﷺ فلا ينكره (**وأن يحسن الظنَّ بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أثنىٰ الله** ﷻ **ورسوله** ﷺ **عليهم أجمعين**) أما ثناء الله ﷻ عليهم بعمومهم وخصوصهم ففي آي من القرآن، وشهدت نصوصه بعدالتهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان، وكانوا حينئذٍ أكثر من ألف وسبعمائة، وعلىٰ المهاجرين والأنصار خاصةً بقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠] وقوله تعالىٰ: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾ [الحشر: ٨] الآيات. وعند الترمذي[6] من حديث عبد الله بن مغفَّل: «اللهَ اللهَ في أصحابي، لا

(١) لمع الأدلة لإمام الحرمين ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) في لمع الأدلة: للإمامة.

(٣) صحيح البخاري ٣/ ٨.

(٤) سنن أبي داود ٥/ ١٩٤.

(٥) المعجم الكبير ١٢/ ٢٨٦.

(٦) سنن الترمذي ٦/ ١٦٩. وقال: حديث غريب.

تتَّخذوهم غرضًا بعدي». وللشيخين من حديث أبي سعيد: «لا تسبُّوا أصحابي». وللطبراني من حديث ابن مسعود: «إذا ذُكِر أصحابي فأمسِكوا». ومناقب الصحابة وفضائلهم عديدة، وحقيق[1] علىٰ المتديِّن أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله ﷺ، فإن نُقِلت هَناة فليتدبَّر العاقل النقلَ وطريقه، فإن ضعُف ردَّه، وإن ظهر وكان آحادًا لم يقدح فيما عُلِم تواترًا وشهدت به النصوص.

(فكل ذلك) أي ممَّا ذكره من قواعد العقائد**(ممَّا وردت به الأخبارُ)** من روايات الأئمة الكبار **(وشهدت به)** أي بصحته **(الآثارُ)** عن السلف الأخيار **(فمَن اعتقد جميع ذلك)** جملةً وتفصيلاً **(موقنًا به)** معتمدًا عليه **(كان من أهل الحق)** وهو عبارة عن كل ما يحسُن اعتقادُه، فالمعنىٰ: كان من الذين حسُنت عقائدُهم **(وعصابة السنَّة)** أي جماعتها، والسنَّة: طريقة النبي ﷺ وطريقة أصحابه **(وفارق رهطَ الضلال)** الرهط[2]: ما دون العشرة من الرجال، وقيل: من سبعة إلىٰ عشرة، وقيل: إلىٰ أربعين. والضلال[3]: العدول عن الطريق المستقيم، وتضادُّه الهداية **(وحزب البدعة)** أي أنصارها. والبدعة: الفعلة المخالِفة للسنة. أو أن المراد بالحزب: الجماعة، فيكون بحذف مضاف، أي جماعة أهل البدعة، والمراد بهم فِرَق الضلال المبتدِعة كالمعتزلة والخوارج والكَرَّامية والروافض بأنواعها وأقسامها **(فنسأل الله)** سبحانه وتعالىٰ من فضله **(كمال اليقين)** في مراتب الإيمان والإحسان **(والثبات في الدين)** والمراد: في العقائد المتعلقة بالدين. ونسأل ذلك كذلك **(لكافة المسلمين)** وعامَّتهم **(إنه)** جل وعز **(أرحم الراحمين)** يجيب دعوة الداعين **(وصلىٰ الله علىٰ سيدنا)** ومولانا وهادينا **(محمد وعلىٰ آله وعلىٰ كل عبد مصطفىٰ)** هكذا في بعض النسخ، وفي بعضها انتهاء الكلام إلىٰ قوله: أرحم

---

(١) الإرشاد لإمام الحرمين ص ٤٣٣.

(٢) المصباح المنير ص ٢٤١.

(٣) المفردات للراغب ص ٢٩٧.

الراحمين. فتكون هذه الجملة من زيادة النُّسَّاخ، وقد جرت العادةُ في الختم به تبرُّكًا. والله أعلم.

وهذا آخر شرح كتاب قواعد العقائد، فرغت من تحريره بعد صلاة الظهر من يوم الخميس لليلتين بقيتا من ربيع الأول سنة ١١٩٣ بمنزلي بسُوَيقة لالا من مصر. اللهم يسِّرْ لنا إتمام ما بقي. قال مؤلفه: وكتبه العبد المقصِّر المذنب أبو الفيض محمد مرتضىٰ الحسيني، غفر الله له بمَنِّه وكرمه، حامدًا لله ومصلِّيًا ومسلِّمًا ومستغفرًا. انتهىٰ.

الفصل الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه وسلَّم تسليمًا. الله ناصر كل صابر.

(**الفصل الثاني**) من الفصول الأربعة (**في**) بيان (**وجه التدريج**) والتمهُّل (**إلىٰ الإرشاد**) والهداية (**وترتيب درجات الاعتقاد**) بالنسبة إلىٰ أهل البداية والتوسُّط والنهاية

(**اعلمْ أن ما ذكرناه**) آنفًا (**في ترجمة العقيدة**) المختصرة (**ينبغي أن يقدَّم**) ذلك (**إلىٰ الصبي**) وهو الغلام الصغير، بتعليمه إياها (**في أول نشئه**) أي في حال صِباه (**ليحفظه**) في صدره (**حفظًا**) يأمن به عن الإغفال عنه، ويتمكَّن ذلك المحفوظ في باطنه حتىٰ يكون نقشًا علىٰ الحجر، ولا يطرأ عليه ما يخالفه (**ثم لا يزال**) مستمرًّا علىٰ ذلك حتىٰ (**ينكشف له معناه**) وسرُّه وحقيقته (**في**) حالة (**كِبَره**) وهو البلوغ وما بعده (**شيئًا فشيئًا**) وهذا هو التدريج والترتيب المشار إليهما (**فابتداؤه**) في حقه وحق غيره (**الحفظ**) بضبط صُوَرها المدرَكة في النفس وبتعهُّدها ورعايتها (**ثم الفهم**) بالتحقُّق في معانيها (**ثم الاعتقاد**) أي عقدُ القلب بإثباتها في النفس (**والإيقان**) بها (**والتصديق**) لِما فيها. فهذه ثلاث مراتب، **الأولىٰ**: الفهم، أي لمعانيها الحاصلة من ظواهر تلك الألفاظ. **الثانية**: عقدُ القلب علىٰ ذلك المعنىٰ الذي فهمه. **الثالثة**: التصديق[1] بذلك بأنه حق بالمعنىٰ الذي أراده الله ورسوله وعلىٰ الوجه الذي قاله، وإن كان لا يقف علىٰ حقيقته، فالتصديق لا يكون إلا بعد التصوُّر، والإيمان إنما يكون بعد التفهُّم، ولا يعتقد صِدق قائلها فيها إلا إذا فهم معاني ألفاظها، فلذلك قدَّم الفهم علىٰ الاعتقاد علىٰ التصديق (**وذلك**) القدْر (**ممَّا يحصل**) ويتيسَّر (**في الصبي**) والعامِّي (**بغير برهان**) ودليل (**فمن فضل الله تعالىٰ**) وكمال نعمته (**علىٰ**

(١) إلجام العوام ص ٥٧ – ٥٨.

قلب الإنسان شرحُه) وانفساحه (**في أول نشئه**) وظهوره (**إلىٰ الإيمان من غير حاجة إلىٰ**) إقامة (**حجة**) علىٰ إثباته أ(**و برهان**) بإيراد الأدلة التي تقتضي الصدقَ أبدًا؛ لأن التصديق بالأمور الجُمْلية ليس بمُحال، وكل عاقل يعلم أنه أريدَ بهذه الألفاظ معانٍ، وأن كل اسم فله مسمًّىٰ إذا نطق به مَن أراد مخاطبة قوم قَصْدَ ذلك المسمَّىٰ، فيمكنه أن يعتقد كونَه كاذبًا مخبرًا عنه علىٰ خلاف ما هو عليه، ويمكنه أن يعتقد كونه صادقًا مخبرًا عنه علىٰ ما هو عليه، فهذا معقول علىٰ سبيل الإجمال، بل يمكن أن يفهم من هذه الألفاظ أمورًا جُمْلية غير مفصَّلة، ويمكنه التصديق بها (**وكيف يُنكَر ذلك وجميع عقائد العوامِّ**) من السوقة وأهل البادية (**مبادئها التلقين المجرَّد**) عن الأدلَّة (**والتعليم المحض**) الخالص من غير أن يشوبه شيء آخر سواه (**نعم، يكون الاعتقاد المحض الحاصل بمجرد التقليد**) للغير (**غير خالٍ عن نوع من الضعف**) والوهاء (**في الابتداء**) أي في أول الأمر، لكن (**علىٰ معنىٰ أنه يقبل الإزالةَ بنقيضه لو أُلقيَ إليه، فلا بد من تقويته وإثباته في نفس الصبي والعامِّي حتىٰ يترشَّح**) ذلك فيه (**فلا يتزلزل**) بالاضطراب (**وليس الطريق في تقويته وإثباته**) في نفسهما (**أن يعلم**) كلٌّ منهما (**صنعة الجدل والكلام**) كما هو المتبادر إلىٰ الأذهان؛ إذ الكلام والجدل علمٌ لفظيٌّ، وأكثره احتمال وهميٌّ، وهو عملُ النفس وتخليق الفهم (**بل**) طريقه اللائق بأحواله أن (**يشتغل بقراءة القرآن**) وفي نسخة: بتلاوة القرآن. وهي والقراءة مترادفتان، ومنهم مَن فرَّق بينهما، كما تقدَّم آنفًا. وهذا الاشتغال أعمُّ من أن يكون حفظًا في الصدر أو التكرار فيه (و) معرفة (**تفسيره**) أي الكشف عن معاني ظواهر ألفاظه علىٰ قدْر ما يصل إليه فهمُه (و) أن يشتغل في (**قراءة الحديث**) المجموع في كتب معلومة موثوق بها، ويمضي فيها بتلقِّي ذلك عن الشيوخ المعروفين بحملها (و) معرفة (**معانيه**) الظاهرة للأفهام (و) أن (**يشتغل**) مع ذلك (**بوظائف العبادات**) وأجلُّها المحافظة علىٰ الفرائض بواجباتها وأركانها وسننها. ولم يذكر الاشتغال بعلم الفقه؛ لأنه حاصل من القرآن والحديث؛ إذ كتب الحديث المؤلَّفة غالبُها علىٰ ترتيب أبواب الفقه. وأن يشتغل في أثناء ذلك بمجالسة الأخيار الصالحين من أهل

المعارف والأذواق الذين سيماهم في وجوههم من أثر السجود. وإذا ذكر الله **(فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخًا)** وثباتًا **(بما يقرع سمعه من أدلة القرآن)** الباهرة وحِجَجه القاهرة، وقرعُها للسمع كناية عن وصولها إليه بشدة **(وبما يَرِدُ عليه من شواهد الأحاديث)** الدالَّة علىٰ المقصود **(وفوائدها)** المستنبَطة منها **(وبما يسطع عليه)** أي علىٰ قلبه ويلوح **(من أنوار العبادات)** أي الحاصلة منها **(و)** من **(وظائفها)** اللائحة علىٰ ظاهره وباطنه، فمَن كثرت صلاته بالليل حسُن وجهُه بالنهار، أي وجه قلبه **(وبما يسري إليه من)** بركات **(مشاهدة الصالحين)** من عِباد الله **(ومجالستهم)** وملاحظتهم ومؤانستهم وآدابهم **(وسيماهم)** الظاهر المعمور بالأنوار **(وهيئاتهم)** في حركاتهم وسَكَناتهم **(في الخضوع لله تعالىٰ)** بسكون الجوارح، وتلقِّي الواردات الإلهية **(والخوف منه)** والاستشعار بهيبته **(والاستكانة)** أي التذلُّل وشغل اللسان بذكره، وحفظ القلب عن حضور ما سواه فيه **(فيكون من أول اليقين كإلقاء بذر في)** أرض **(الصدر، وتكون هذه الأسباب)** المذكورة بجملتها **(كالسقي والتربية له)** فشواهد القرآن والحديث بمنزلة الماء لذلك البذر، ومنها حياته الأصلية؛ إذ لولاها لذوىٰ، وأنوار العبادات ومجالسة الأخيار بمنزلة التربية له بحفظه عمَّا يضره **(حتىٰ ينمو ذلك البذر)** نموًّا ظاهرًا **(ويقوَىٰ)** أصلُه **(ويرتفع)** علىٰ ساق المتانة **(شجرة طيبة)** نافعة **(راسخة)** قوية **(أصلها ثابت)** في أرض القلب **(وفرعها)** الزاكي مرتفع **(في السماء)** تُجتنَىٰ منها ثمرات المعارف والاهتداء **(وينبغي أن يُحرَس)** أي يُصان **(سمعه)** في أثناء ذلك **(من)** طرق **(الجدال)** والمخاصمات **(والكلام)** والمناقَضات **(غاية الحراسة)** علىٰ قدْر الإمكان **(فإنَّ ما يشوِّشه الجدل)** والكلامُ **(أكثر مما يمهِّده)** ويوطئه **(وما يفسده أكثر مما يصلحه)** نظرًا إلىٰ ما يودع في قلبه شُبَهًا للخصوم، فربما أنها لا تزول وتبقىٰ آثارها فيتعلق قلبه بها. فهذا أول إفساده له، وأما ما يترتَّب عليه بعد ذلك فأكثر من أن يُذكَر **(بل تقويته بالجدل يضاهي)** أي يُشابِه **(ضرب الشجرة بالمِدقَّة)** بكسر الميم **(من الحديد)** أو بإيداع المسامير فيها **(رجاءَ تقويتها، فإن تكسير أجزائها)** بآلات الحديد **(ربما يفتِّتها ويكسرها)** وفي نسخة:

ويفسدها. أي يكون سببًا لتكسير كلها وإعدامها بالمرة (**وهو الأغلب**) في الأحوال (**والمشاهدة تكفيك في هذا بيانًا**) واضحًا (**وناهيك بالعيان**) أي المعاينة (**برهانًا**) جليًّا لا يحتاج إلىٰ تقريره ببرهان آخر. قال المصنِّف في إلجام العوام(١): فإن قلتَ: إن لم ينصرف قلب العامِّي عن التفكُّر لتشوُّفه(٢) إلىٰ البحث، فما طريقه؟ فأقول: طريقه أن يَشغل نفسَه بالعبادة وقراءة القرآن والذكر، فإن لم يقدر فبعلمٍ آخر لا يناسب هذا الجنسَ من لغة أو نحو أو حساب أو طب أو فقه، فإن لم يمكنه فبحرفة أو صناعة ولو الحراثة أو الحياكة، فإن لم يقدر فبلعب أو لهو، فإن لم يقدر فيحدِّث نفسه بهول القيامة والحشر والنشر والحساب، وكل ذلك خير له من الغوص في هذا البحر البعيد عمقه، العظيم خطره وضرره، بل لو اشتغل العامِّي باللهو لا بالعبادات البدنية(٣) ربما كان أسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالىٰ، فإن ذلك عاقبته الفسق، وهذا عاقبته الشرك، وإن الله لا يغفر أن يُشرَك به، ويغفر ما دون ذلك لمَن يشاء. فإن قلتَ: العامِّي إذا لم تسكن نفسُه إلىٰ الاعتقادات الدينية إلا بدليل فهل يجوز أن يُذكَر له الدليل؟ فإن جوَّزتَ ذلك فقد رخَّصتَ له في التفكُّر والنظر، وأيُّ فرق بين هذا النظر وغيره؟ وإن منعتَ منه فكيف تمنعه ولا يتم إيمانُه إلا به؟ فالجواب: أني أجوِّز له أن يسمع الدليل علىٰ معرفة الخالق ووحدانيَّته وعلىٰ صدق الرسول وعلىٰ اليوم الآخر [ولكن بشرطين: أن لا يُزاد معه علىٰ الأدلة التي في القرآن] وأن لا يماري فيه إلا مراءً ظاهرًا، ولا يتفكَّر فيه إلا تفكُّرًا سهلاً جليًّا، ولا يمعن في التفكُّر، ولا يوغل غاية الإيغال في البحث، وأدلة هذه الأمور الأربعة مذكورة في القرآن، وهي قريب من خمسمائة آية جمعناها في «جواهر القرآن»، فلا ينبغي أن يُزاد عليه. فإن قيل: هذه هي الأدلَّة [التي اعتمدها المتكلمون وقرَّروا وجه دلالتها، فما بالهم يمنعون عن غير هذه الأدلة] ولا يمنعون عنها، وكل ذلك

(١) إلجام العوام ص ٨٨ - ٩٤.

(٢) في الإلجام: والتشوف.

(٣) في الإلجام: بل لو اشتغل العامي بالمعاصي البدنية.

يُدرَك بنظر العقل وتأمُّله، فإن فُتح للعامِّي باب النظر فليُفتح مطلقًا أو يُسَد مطلقًا بطريق النظر، وليكلَّف ليقلِّد من غير نظر(١). فالجواب: أن الأدلة تنقسم إلىٰ ما يُحتاج فيه إلىٰ تفكُّر وتدقيق خارج عن تدقيق(٢) العامي وقدرته، وإلىٰ ما هو جليٌّ سابق إلىٰ الأفهام ببادئ الرأي وأقل(٣) النظر، بل يشترك كافة الناس [في دركه، فما يدركه كافةُ الناس] بسهولة لا خطر فيه، وما يفتقر إلىٰ التدقيق فليس علىٰ قدم(٤) وسعِه، فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضرُّ به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرةً ويمرضون بها أخرىٰ، ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً، ولهذا قلنا إن أدلة القرآن أيضًا ينبغي أن يصغي إليها إصغاءه إلىٰ كلام جليٍّ، ولا يماري فيه إلا مِراءً ظاهرًا، ولا يكلِّف نفسَه تدقيقَ الفكر وتحقيق النظر، وما أحدثه المتكلمون من تنقير وسؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغال بحَلِّه فهو بدعة، وضرره في حق عموم الخَلق ظاهر، فهذا الذي ينبغي أن يُتوقَّىٰ، والدليل علىٰ تضرُّر الخلق به المشاهدة والتجربة وما ثار من الفتن بين الخلق منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعةُ الكلام، مع سلامة العصر الأول عن مثل ذلك، ودليله أنهم ما خاضوا في ذلك، ولا سلكوا [في المحاجة] مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم، لا لعجز منهم عن ذلك، ولو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه وخاضوا في تحرير الأدلة خوضًا يزيد علىٰ خوضهم في مسائل الفرائض.

(**فقِسْ عقيدة أهل الصلاح**) والرشد (**والتُّقَىٰ من عوامِّ الناس**) وطائعها (**بعقيدة المتكلمين والمجادلين**) أي علماء الكلام والجدل (**فترىٰ اعتقاد العامي**)

---

(١) في الإلجام: فليفتح مطلقا أو ليسد عليه طريق النظر رأسا وليكلف التقليد من غير دليل.

(٢) في الإلجام: طاقة.

(٣) في الإلجام: وأول.

(٤) في الإلجام: علىٰ حد.

منهم (**في الثبات**) والرسوخ (**كالطَّود الشامخ**) أي الجبل العالي الذي (**لا تحركه الدواهي**) أي الشدائد (**والصواعق**) جمع صاعقة (**و**) ترىٰ (**عقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل**) وأنواعه بالأدلة العقلية الجدلية (**كخيط مرسَل في الهواء تفيئه**) أي تحركه (**الريح**) وفي نسخة: الرياح (**مرة هكذا ومرة هكذا**) فأمرُه إلىٰ غاية الضعف (**إلا مَن سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقَّفه**) أي تلقَّاه وتلقَّنه (**تقليدًا كما تلقَّف نفسَ الاعتقاد**) كذلك (**تقليدًا، ولا فرق في التقليد بين تعلُّم الدليل أو تعلُّم**) نفس (**المدلول**) الذي أقيمَ عليه ذلك الدليل (**فتلقين الدليل شيء والاستقلال بالنظر**) والبحث فيه (**شيء آخر بعيد عنه**) وهذا ظاهر.

(**ثم الصبي إذا وقع نشؤه**) أي مبدأ حاله (**علىٰ هذه العقيدة**) وتمكَّنت من قلبه (**إن اشتغل بكسب الدنيا**) كالتجارة والفِلاحة وغيرهما من الصنائع والحِرَف (**لم ينفتح له غيرها**) لعدم انتقاله منها إلىٰ حالة أخرىٰ منها (**ولكنه سَلِمَ في الآخرة**) عن المؤاخذة والمعاتَبة (**باعتقاد الحق**) المطابق للواقع، أشار لذلك غير واحد من الأئمة (**إذ لم يكلِّف الشرع أجلاف العرب**) من أهل البوادي (**أكثر من التصديق الجازم**) القاطع (**بظاهر هذه العقيدة**) ثم تم (**فأما البحث والتفتيش**) وإمعان النظر وإجالة الفكر (**وتكلُّف نظمِ الأدلة**) وتنسيق البراهين (**فلم يكلِّفوه أصلاً**) ومَن شاهد أحوال الأوَّلين انكشف له الأمر.

قال المصنِّف في الإملاء: اعلمْ أن أهل الاعتقاد المجرَّد عن تحصينه بالعلم وتوثيقه بالأدلة ينقسمون من وجه علىٰ ثلاث حالات، **الأولىٰ**: أن يعتقد أحدهم جميع أركان الإيمان علىٰ ما يكمل عليه في الغالب، لكنه علىٰ طريق التقليد[١]. **الثانية**: أن لا يعتقد إلا بعض الأركان مما فيه خلاف إذا انفرد ولم ينضَفْ إليه في اعتقاده سواه هل يكون به مؤمنًا أو مسلمًا، مثل أن يعتقد وجود الواحد فقط، أو يعتقد أنه موجود حي لا غير، وأمثال هذه التقريرات، ويخلو عن اعتقاد باقي

(١) في الإملاء: التفاوت.

الصفات خلوًّا كاملاً، لا يعتقد فيها حقًّا ولا باطلاً. الثالثة: أن يعتقد الوجود كما قلناه، أو الوجود والوحدانية والحياة و[يكون فيما يعتقد] في باقي الصفات علىٰ ما لا يوافق الحقَّ مما هو بدعة أو ضلالة وليس بكفر صراح. والذي يدل عليه العلم ويُستنبَط من ظواهر الشرع أن أرباب الحالة الأولىٰ - والله أعلم - علىٰ سبيل نجاة ووصفِ إيمان أو إسلام. وأما أهل الحالة الثانية فالمتقدِّمون من السلف لم يشتهر عنهم في صورة هذه المسألة ما يُخرِج صاحبَ هذه العقيدة عن حكم الإيمان والإسلام، والمتأخرون مختلفون، فكثير خاف أن يُخرِج مَن اعتقد وجودَ الله تعالىٰ وأظهر الإقرارَ به وبنبيِّه ﷺ من الإسلام، ولا يبعُد أن يكون كثير ممَّن أسلم من الأجلاف والرعيان وضعفاء النساء والأتباع هذا عقدُه بلا مزيد عليه، ولو سُئلوا واستُكشِفوا عن الله عَزَّوَجَلَّ هل له إرادة أو كلام أو بقاء أو ما شاكَلَ ذلك؟ وهل له صفات معنوية ليست هي هو ولا هي غيره ربما وُجِدوا يجهلون ذلك ولا يعقلون وجه ما يخاطَبون به، وكيف يُخرَج مَن اعتقد وجودَ الله تعالىٰ ووحدانيَّته تعالىٰ مع الإقرار بالنبوة من حكم الإسلام والنبيُّ ﷺ قد رفع القتال والقتل عنهم وأوجبَ حكم الإيمان والإسلام لمَن قال «لا إله إلا الله» وعقد عليها، وهذه الكلمة لا تقتضي أكثرَ من اعتقاد الوجود والوحدة في الظاهر وعلىٰ البديهة من غير نظر، ثم سمعنا عمَّن قالها في صدر الإسلام ولم يعلم بعدها إلا فرائض الوضوء والصلاة وهيئات الأعمال البدنية والكف عن أذىٰ المسلم، ولم يبلغنا أنهم تدارَسوا علم الصفات وأحوالها، ولا هل الله عالِم بعلم أو عالم بنفسه، أو هو باقٍ ببقاء أو بنفسه .. وأشباه هذه المعارف، ولا يدفع ظهورَ هذا إلا معاند أو جاهل بسيرة السلف وما جرىٰ بينهم، ويدل علىٰ قوة هذا الجانب في الشرع أن مَن استُكشِف منه علىٰ هذه الحالة وتحقَّقت منه وأبىٰ أن يذعن إلىٰ تعلُّم ما زاد علىٰ ما عنده لم يُفْتِ أحد بقتله ولا باسترقاقه، والحكم عليه بالخلود في النار عسير جدًّا وخطر عظيم مع ثبوت الشرع بأن مَن قال «لا إله إلا الله» دخل الجنة. ا.هـ. المقصود منه.

(وإن أراد أن يكون من سالكي طريق الآخرة) وقطع عنه شواغل الدنيا **(وساعده)** مع ذلك **(التوفيق)** الإلهيُّ **(حتىٰ اشتغل بالعمل)** بما عَلِمَه **(ولازَمَ التقوىٰ)** والخشية **(ونهىٰ النفس)** الأمَّارة **(عن الهوىٰ)** عن كل ما تستلذُّه وتميل إليه **(واشتغل بالرياضة)** الشرعية **(والمجاهَدة)** المعنوية **(انفتحت له أبواب)** وطرق **(من الهداية)** ما **(تكشف عن حقائق)** هذه **(العقيدة)** وتفصح عن رموزها وأسرارها **(بنور إلهي يُقذَف في قلبه بسبب)** تلك **(المجاهَدة تحقيقًا لوعده تعالىٰ)** السابق **(إذ قال)** في كتابه العزيز: (﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا﴾) أي أعداءهم لأجلنا (﴿لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾) أي الطرق الموصلة إلينا (﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ۝٦٩﴾) [العنكبوت: ٦٩] بالنصر والإعانة والتوفيق. وقد تقدمت أقسام الجهاد وما يتعلق بهذه الآية في كتاب العلم **(وهو الجوهر النفيس الذي هو غاية إيمان الصِّدِّيقين والمقرَّبين)** أما المقرَّبون فهم أرباب المقام الثالث في التوحيد، وهؤلاء رأوا علامة الحدوث في المخلوقات لائحة، وعاينوا حالات الافتقار إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ واضحة، وسمعوا جميعَها تدل علىٰ التوحيد راشدة ناصحة، ثم رأوا الله عَزَّوَجَلَّ بإيمان قلوبهم، وشاهدوه بغيب أرواحهم، ولاحظوا جلاله وجماله بخفيٍّ أسرارهم، وهم مع ذلك في درجات القُرب علىٰ قدْر حظ كل واحد منهم في اليقين وصفاء القلب. وأما الصِّدِّيقون فهم أهل المرتبة الرابعة في التوحيد، وهؤلاء رأوا الله عَزَّوَجَلَّ [وحده] ثم رأوا الأشياء بعد ذلك به، فلم يروا في الدارين غيره، ولا اطَّلعوا في الوجود علىٰ سواه، والمريدون في الغالب لا بد لهم أن يحلُّوا في المرتبة الثالثة وهي توحيد المقرَّبين، ومنها ينتقلون، وعليها يعبرون إلىٰ المرتبة الرابعة، وأما المُرادون فهم في الغالب مبتدئون بمقامهم الأخير، وهي المرتبة الرابعة، ومتمكِّنون فيها، ومن أهل هذا المقام يكون القطب والأوتاد والبدلاء، ومن أهل المرتبة الثالثة يكون النقباء والنجباء والشهداء والصالحون.

(وإليه الإشارة بالسر الذي وقر في قلب أبي بكر الصدِّيق رَضِّيَٱللَّهُعَنْهُ **حيث فضلَ به**

الخلقَ) كما تقدَّم في كتاب العلم: ما سبقكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا بكثرة صيام ولكن بسرٍّ وقر في صدره **(وانكشاف ذلك السر)** الذي سبق حضرة الصدِّيق به في سيرة الناس هو رؤية الله وحده وعدم رؤية الأشياء قبله **(بل تلك الأسرار)** التي تنشأ لأرباب المقام الثالث **(له درجات)** متنوِّعة لأهله في القرب والبعد **(بحسب درجات المجاهَدة و)** بحسب **(درجات الباطن في النظافة والطهارة)** بتفريغه **(عمَّن سوىٰ الله وفي الاستضاءة بنور اليقين)** والمعرفة والعقل وفي عمارة السر بمشاهدة المحبوب **(وذلك كتفاوت الخلق في أسرار الطب والفقه وسائر العلوم؛ إذ يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد)** والرياضات **(واختلاف الفِطرة)** التي فُطِر عليها **(في الذكاء والفطنة)** واتِّقاد الباطن، وانقسام كلٍّ منهم في الحالين كانقسام حُفَّاظ القرآن مثلاً، فمن حافظ لبعضه ويكون ذلك البعض أكثر أو كثيرًا منه دون كماله، ومن حافظ لجميعه لكنه متلعثم فيه، ومن حافظ له ماهر في تلاوته غير متوقِّف فيه **(فكما لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه)** وكلٌّ علىٰ قدْر حظه منه بما أتيحَ له من الأزل، وبسبب اختلاف تلك الدرجات اختلفت أحوالهم.

والحاصل مما سبق من كلام المصنِّف أن الصبيان والعوام لا ينبغي أن يلقَّنوا بأكثر مما ذُكِر في العقيدة المختصرة، فإن فيها مَقنعًا لهم وزجرًا عن الوقوع فيما يضرُّهم، وفي معنىٰ العوام كل مَن لا يوصَف بهذه الصفات وهي: التجرُّد لطلب المعرفة، والاستعداد لها، والخلو عن الميل إلىٰ الدنيا والشهوات والتعصُّبات للمذاهب وطلبِ المُباهاة بالمعارف والتظاهر بذِكرها مع العوام، كما ستأتي الإشارة إليه في كلام المصنِّف فيما بعد. فالحق الصريح الذي لا مِراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف، أعني مذهب الصحابة والتابعين، وقد قال المصنِّف في إلجام العوام[1]: إن حقيقة مذهب السلف – وهو الحق عندنا – أن عوام الخلق يجب عليهم في معتقدهم سبعة أمور، أحدها التقديس، ثم التصديق،

---

(١) إلجام العوام ص ٤٩ – ٥١.

ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الكف، ثم الإمساك، ثم التسليم لأهل المعرفة. أما التقديس فأعني به تنزيهَ الرب تعالىٰ عن الجسمية وتوابعها. وأما التصديق فهو الإيمان بما قاله ﷺ، وأنَّ ما ذكره حق، وهو فيما قاله صادق، وأنه حق علىٰ الوجه الذي قاله وأراده. وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقرَّ بأن معرفة مراده ليست علىٰ قدْر طاقته، وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته، وأما السكوت فأن لا يسأل عن معناه، ولا يخوض فيه، ويعلم أن سؤاله عنه بدعة، وأنه في خوضه فيه مخاطر بدينه، وأنه يوشك أن يكفر إن خاض فيه من حيث لا يشعر. وأما الإمساك فهو أن لا يتصرَّف في تلك الألفاظ الواردة بالتصريف والتبديل بلغة أخرىٰ والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق، بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ وعلىٰ ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة. وأما الكف فأن يكف باطنَه عن البحث عنه والتفكُّر والتصرف فيه. وأما التسليم لأهله فأن يعتقد أن ذلك وإن خفيَ عليه لعجزه فقد لا يخفَىٰ علىٰ الرسول ﷺ أو علىٰ الأنبياء أو علىٰ الصِّدِّيقين والأولياء. فهذه سبعة وظائف اعتقد كافةُ السلف وجوبَها علىٰ كل العوام، لا ينبغي أن يُظَن بالسلف الخلاف في شيء منها.

(**مسألة: فإن قلتَ: تعلُّم الجدل والكلام**) هل هو (**مذموم كعلم النجوم**) وما يجري مَجراه (**أو هو مباح**) لا يُثاب علىٰ فعله، ولا يعاقَب علىٰ تركه (**أو**) هو (**مندوب إليه**)؟ ما الجواب عن ذلك؟ (**فاعلمْ أن للناس في هذا**) المبحث (**غلوًّا**) أي تجاوُزًا عن الحد (**وإسرافًا**) أي إبعادًا في المجاوزة عنه (**في أطراف، فمن قائل: إنه بدعة**) قبيحة (**وحرام**) لا يحل الاشتغالُ به (**وأن العبد إن لقيَ اللهَ بكل ذنب سوىٰ**) وفي نسخة: ما خلا (**الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام**) وهو قول الشافعي، كما سيأتي سنده (**ومن قائل: إنه واجب**) تعلُّمه (**وفرض إما علىٰ الكفاية**) وهو قول أكثر المتأخرين من المتكلمين (**أو علىٰ الأعيان**) وهو أبعد الأقوال، فإن الله سبحانه وتعالىٰ لم يفرض علىٰ كل إنسان أن يكون متكلِّمًا جدليًّا، والقائلون بوجوبه

يقولون: (**إنه أفضل الأعمال**) أي الاعتقادية (**وأعلىٰ القُربات**) إلىٰ الله تعالىٰ (**فإنه تحقيق لعلم التوحيد**) الذي هو متضمِّن علىٰ معرفة وحدانية الله تعالىٰ بما يليق بذاته وصفاته (**ونضال**) أي دفاع (**عن دين الله تعالىٰ**) بردِّ شُبَه المخالفين وإبطال براهين الزائغين، والواجب[1] العيني في التوحيد ما يخرج به المكلَّفَ من التقليد إلىٰ التحقيق، وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جُمْليًّا، والكفائي فيه ما يُقتدَر معه علىٰ تحقيق مسائله وإقامة الأدلة التفصيلية عليها وإزالة الشُّبَه عنها؛ إذ يجب كفايةً علىٰ أهل كل قطر يشق الوصولُ منه إلىٰ غيره أن يكون فيهم مَن هو متَّصف بذلك، ولا يخفَىٰ أن حصول ذلك متوقِّف علىٰ تعلُّم علم الكلام (**وإلىٰ التحريم ذهب الأئمة**) الأربعة: أبو حنيفة و(**الشافعي ومالك وأحمد بن**) محمد بن (**حنبل وسفيان**) الثوري وأبو يوسف (**وجميع أهل الحديث من السلف**) الصالحين (**قال أبو عبد الأعلىٰ**) هكذا في النسخ، وهو[2] يونس بن عبد الأعلىٰ بن موسىٰ بن ميسرة الصدفي، أبو موسىٰ المصري الفقيه المقرئ، وُلد سنة ١٧٠، وسمع الحديث عن ابن عُيَينة وابن وهب والوليد بن مسلم ومعن بن عيسىٰ والشافعي واختصَّ به، روىٰ عنه مسلم والنسائي وابن ماجه وأبو عوانة وأبو الطاهر المديني وخَلْقٌ (**سمعت الشافعيَّ رحمه الله تعالىٰ يقول يومًا وقد ناظَرَ حفصًا الفرد، وكان من متكلِّمي المعتزلة**) قلت: حفص هذا يلقَّب بالفرد، تفقَّه علىٰ الإمام أبي يوسف، وكان من أصحابه، ثم مال إلىٰ رأي المعتزلة، وصار يناضل عنهم حتىٰ صار من متكلِّميهم، وقال الربيع: كان الشافعي يقول له: حفص المنفرد، ولا يقول: الفرد (**لأنْ يلقَىٰ اللهَ تعالىٰ العبدُ بكل خطيئة ما خلا الشرك خيرٌ له من أن يلقاه بشيء من الكلام**) رُوي هذا القول عن الإمام من وجوه، أخرجه ابن أبي حاتم في كتاب المناقب[3] له قال: سمعت الربيع قال: أخبرني مَن سمع الشافعيَّ يقول: لأنْ يلقَىٰ اللهَ المرءُ بكل ذنب

---

(١) إتحاف المريد ص ٢٣. عمدة المريد ١/ ١٥٥ (ط - دار الكتب العلمية).

(٢) طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ٢/ ١٧٠ - ١٧١.

(٣) آداب الشافعي ومناقبه ص ١٨٧.

ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من الأهواء. رواه غير واحد عن الربيع أنه سمع الشافعيَّ يقول. وقال[١] ابن خزيمة: سمعت الربيع يقول: لمَّا كلَّم الشافعيُّ حفصًا الفرد، فقال حفص: القرآن مخلوق، فقال له الشافعي: كفرتَ بالله العظيم. ورواه ابن أبي حاتم[٢] عن الربيع: حدثني مَن أثق به، وكنتُ حاضرًا في المجلس .. فساقه (**ولقد سمعتُ من حفص كلامًا ما أقدر أن أحكيه**) وهو قوله: القرآن مخلوق.

(**وقال أيضًا: قد اطَّلعتُ من أهل الكلام علىٰ شيء ما ظننتُه قط**) أخرجه اللالكائي[٣] من رواية عبد الرحمن بن أبي حاتم، حدثنا يونس بن عبد الأعلىٰ قال: قال لي الشافعي: تعلم يا أبا موسىٰ لقد اطَّلعتُ من أصحاب الكلام علىٰ شيء ما ظننتُ أن مسلمًا يقول ذلك (**ولأنْ يُبتلَىٰ العبد بكل ما نهىٰ الله عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في الكلام**) أخرجه اللالكائي[٤] من رواية أبي نعيم عبد الملك بن محمد الجُرْجانىٰ يقول: سمعت الربيع يقول: سمعت الشافعي يقول، وناظَرَه رجلٌ من أهل العراق، فخرج إلىٰ شيء من الكلام، فقال: هذا من الكلام، دَعْه. قال: وسمعت الشافعي يقول: لأنْ يبتلي الله المرء بكل ذنب نهىٰ الله عنه ما عدا الشرك به خير له من الكلام.

(وحكىٰ) الحسين بن علي أبو علي (**الكرابيسي أن الشافعي سُئل عن شيء من الكلام، فغضب وقال: سَلْ عنه هذا - يعني حفصًا الفرد - وأصحابه أخزاهم الله**)[٥] وكان[٦] الكرابيسي من متكلِّمي أهل السنة، أستاذًا في علم الكلام

(١) طبقات الشافعية لابن كثير ص ٤٧ - ٤٨.

(٢) آداب الشافعي ومناقبه ص ١٩٤.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ١٤٦.

(٤) السابق ١/ ١٤٥ - ١٤٦.

(٥) رواه أبو نعيم في حلية الأولياء ٩/ ١١١.

(٦) طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ٢/ ١١٧ - ١١٨.

كما هو أستاذ في الحديث والفقه، وكان الإمام أحمد يتكلم فيه بسبب مسألة اللفظ، وهو أيضًا كان يتكلم في أحمد، فلذلك تجنَّب الناس الأخذ عنه.

(و) يُروَىٰ أنه **(لما مرض الشافعيُّ دخل عليه حفص الفرد وقال: مَن أنا؟ قال: حفص الفرد، لا حفظك اللهُ ولا رعاك حتىٰ تتوب مما أنت فيه)**[١] أي من القول بخلق القرآن.

وأخرج اللالكائي في السنة[٢] من رواية محمد بن يحيىٰ بن آدم المصري، أخبرنا الربيع قال: سمعت أبا شعيب قال: حضرت الشافعيَّ وحفصٌ الفرد يسأل الشافعيَّ، فاحتجَّ [الشافعي] عليه بأن [القرآن] كلام الله غير مخلوق، وكفر حفصٌ المنفرد. قال الربيع: فلقيتُه، فقال: أراد الشافعي قتلي.

(وقال أيضًا: لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفرُّوا منه فرارَهم من الأسد) رواه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم قال: سمعت الشافعي يقول .. فساقه[٣]، إلا أنه قال: في الأهواء، بدل: من الأهواء. هكذا هو في نسخة ابن كثير[٤].

وأخرج اللالكائي[٥] من رواية عبد الرحمن بن أبي حاتم قال: قال الحسن بن عبد العزيز الجروي: كان الشافعي ينهىٰ النهي الشديد عن الكلام في الأهواء ويقول: أحدهم إذا خالفه صاحبُه قال: كفرتَ، والعلم فيه إنما يقال: أخطأت.

وقال ابن كثير[٦]: قال محمد بن إسماعيل: [سمعت الحسين بن علي]

---

(١) رواه البيهقي في مناقب الشافعي ١/ ٤٧٠ وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ص ٩٤٠ عن ابن أبي الجارود.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ٢٥٣.

(٣) رواه أبو نعيم في حلية الأولياء ٩/ ١١١، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ص ٩٤١، وابن عساكر في تاريخ دمشق ٥١/ ٣١٠.

(٤) في طبقات الشافعية لابن كثير ص ٤٧: من الأهواء.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ١٤٦.

(٦) طبقات الشافعية ص ٤٧.

الكرابيسي يقول: قال الشافعي: كل متكلم علىٰ الكتاب والسنَّة فهو الجد، وما سواه فهو هَذَيان.

(**وقال أيضًا: إذا سمعتَ الرجل يقول: الاسم هو المسمَّىٰ أو غير المسمَّىٰ فاشهدْ بأنه من أهل الكلام، ولا دين له**) أخرجه ابن عبد البر في كتاب العلم[1]، ولفظه: قال يونس بن عبد الأعلىٰ: سمعت الشافعي يقول: إذا سمعتم الرجل يقول: الاسم غير المسمَّىٰ أو الاسم المسمَّىٰ فاشهدوا عليه أنه من أهل الكلام، ولا دين له.

قال ابن السبكي[2]: وهذا وأمثاله ممَّا رُوي في ذم الكلام، وقد رُوي ما يعارضه، وللحافظ ابن عساكر في التبيين علىٰ أمثال هذه الكلمة كلامٌ لا مزيد علىٰ حسنه.

(**وقال الزعفراني**) هو الحسن بن محمد بن الصبَّاح، أبو علي البغدادي: (**قال الشافعي: حكمي في أصحاب الكلام أن يُضرَبوا بالجريد**) أي جريد النخل تعزيرًا (**ويُطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال: هذا جزاء مَن ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام**) وهذا قد رواه أيضًا أبو ثور عن الشافعي، إلا أن فيه: وأقبل علىٰ الكلام، مكان: وأخذ في الكلام. وأخرجه الخطيب في «شرف أصحاب الحديث»[3] من رواية زكريا بن يحيىٰ البصري، حدثنا محمد بن إسماعيل، سمعت أبا ثور والحسين بن علي يقولان: سمعنا الشافعيَّ يقول .. فساقه، وزاد بعد قوله «بالجريد»: ويُحمَلوا علىٰ الإبل.

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ص ٩٤١.

ورواه البيهقي في مناقب الشافعي ١/ ٤٠٥ بلفظ: إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمىٰ، فاشهد عليه بالزندقة.

(٢) طبقات الشافعية الكبرىٰ ٢/ ١٧٤.

(٣) شرف أصحاب الحديث ص ٧٨.

وقال[١] أبو نعيم ابن عدي وغيره: قال داود بن سليمان، عن الكرابيسي، سمع الشافعيَّ يقول: حكمي في أهل الكلام حكم عمر في صُبَيغ[٢].

وأخرج اللالكائي[٣] من رواية أحمد بن أصرم المعقلي قال: قال أبو ثور: سمعت الشافعي يقول: ما تردَّىٰ أحد بالكلام فأفلح.

وأخرج[٤] أيضًا من رواية ابن أبي حاتم: حدثنا الربيع قال: رأيت الشافعي وهو نازل من الدرجة، وقوم في المسجد يتكلمون بشيء من الكلام، فصاح فقال: إما أن تجاورونا بخير وإما أن تقوموا عنا.

فهذه الآثار وغيرها دالَّة علىٰ أن الشافعي كان شديد النهي عن علم الكلام.

(وقال أحمد بن) محمد بن **(حنبل)** الشيباني رحمه الله تعالىٰ: **(لا يفلح صاحبُ الكلام أبدًا، ولا تكاد ترىٰ أحدًا نظر في)** علم **(الكلام إلا وفي قلبه دغل)**[٥] وهو تدرُّع الخيانة والعداوة.

(وبالَغَ فيه) أي في ذمِّه **(حتىٰ هجر الحارثَ)** بن أسد بن عبد الله **(المحاسبي)** شيخ الجنيد **(مع زهده وورعه)** وتقواه وجمعِهِ بين علمَي الظاهر والباطن **(بسبب تصنيفه كتابًا في الرد علىٰ المبتدعة)** من المعتزلة والرافضة، فإن[٦] الإمام أحمد كان يشدِّد النكيرَ علىٰ مَن يتكلم في علم الكلام خوفًا أن يجرَّ ذلك إلىٰ ما لا ينبغي، ولا شك أن السكوت عنه ما لم تَدْعُ إليه الحاجةُ أولىٰ، والكلام فيه عند فقد الحاجة بدعةٌ، وكان الحارث قد تكلَّم في مسائل من علم الكلام. قال أبو القاسم

(١) طبقات الشافعية لابن كثير ص ٤٧.

(٢) رواه الهروي في ذم الكلام ٤/ ٨.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ١٤٦.

(٤) السابق ١/ ١٤٦ - ١٤٧.

(٥) ذكره ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ص ٩٤٢.

(٦) طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ٢/ ٢٧٨ - ٢٧٩.

النصرآباذي: بلغني أن الإمام أحمد هجره بهذا السبب. وقال له الإمام أحمد لمَّا أنكر عليه تلك المقالات وأجابه الحارث بأنه إنما ينصر السنة ويردُّ علىٰ البدعة: (**ويحك! ألستَ تحكي بدعتهم أولاً**) أي أقوالهم التي أحدثوها بدلائلها وبراهينها (**ثم تردُّ عليهم**) بعد ذلك بنقض أدلَّتها؟ (**ألستَ تحمل الناس بتصنيفك**) هذا (**علىٰ مطالعة**) أقوال [أهل] (**البِدَع**) والتفكُّر في تلك الشبهات (**فيدعوهم**) فعلُهم (**ذلك إلىٰ**) إحداث (**الرأي**) في الدين (**والبحث**) في مسائل الاعتقاد؟ فكأنَّه قصد بذلك سد هذا الباب رأسًا، وكلٌّ منهما من رؤساء الأئمة وهُداة هذه الأمة، والظن بالحارث أنه إنما تكلم حيث دعت الحاجةُ، ولكلٍّ مقصدٌ، والله يرحمهما.

(**وقال أحمد**) أيضًا: (**علماء الكلام زنادقة**) قال[١] صاحب البارع: زنديق وزنادقة وزنادق وزناديق[٢]، وليس ذلك من كلام العرب في الأصل. وقال الأزهري[٣]: زندقة الزنديق أنه لا يؤمن بالآخرة ولا بوحدانية الخالق. وقال غيره: المشهور أن الزنديق هو الذي لا يتمسَّك بشريعة ويقول بدوام الدهر، وتعبِّر العرب عن هذا بقولهم: ملحد، أي طاعن في الأديان.

(**وقال مالك**) ابن أنس الإمام: (**أرأيتَ إن جاء مَن هو أجدل منه**) أي أكثر جدلاً (**أيَدَع دينه**) الذي اعتقده (**كل يوم لدين جديد**[٤]. **يعني أن أقوال المتجادلين تتقاوم**) أي فلا يُعتمَد علىٰ تلك الأقوال؛ لكونها في معرض الإزالة بما هو أقوىٰ.

وأخرج اللالكائي في السنة[٥] من رواية الحسن بن علي الحُلْواني قال: سمعت إسحاق بن عيسىٰ يقول: قال مالك بن أنس: كلما جاءنا رجل أجدل من

---

(١) المصباح المنير ص ٢٥٦.

(٢) في كتاب البارع لأبي علىٰ القالي ص ٥٥٧ نقلا عن الخليل: «الزنديق والزنادقة والزناديق، وزندقته أن لا يؤمن بالآخرة والربوبية».

(٣) تهذيب اللغة ٩/ ٤٠٠.

(٤) ذكره ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ص ٩٤٢.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ١٤٤ - ١٤٥.

رجل تركنا ما نزل به جبريل علىٰ محمد ﷺ لجدله؟!

وأخرج من رواية محمد بن حاتم بن بزيع قال: سمعت ابن الطَّبَّاع يقول: جاء رجل إلىٰ مالك بن أنس فسأله عن مسألة، فقال: قال رسول الله ﷺ كذا. فقال: أرأيتَ لو كان كذا؟ قال مالك: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٦٣﴾ [النور: ٦٣] قال: وقال مالك: أوَ كلما جاء رجل أجدل من رجل آخر رُدَّ ما أنزل جبريل علىٰ محمد ﷺ.

وأخرج أيضًا من رواية القعنبي عن مالك قال: مهما تلاعبتَ به من شيء فلا تلاعبنَّ بأمر دينك.

(وقال مالك) أيضًا: **(لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء)** إذا كانت بدعتهم تحمل علىٰ الكفر والخروج من الدين.

وفي[1] كتاب «معين الحُكَّام» لابن عبد الرفيع من المالكية: وقع في «المبسوطة» من قول عبد الله بن وهب: أنه لا تجوز شهادة القارئ علىٰ القارئ؛ لأنهم أشد الناس تحاسُدًا وتباغُضًا.

ولعل هذا الذي رواه ابن وهب هو الذي اقتضاه قولُ مالك **(فقال بعض أصحابه في تأويله: إنه أراد بأهل الأهواء)** والبِدَع **(أهل الكلام علىٰ أيِّ مذهب كانوا)** أي لِما ينشأ منه من التحاسُد والتباغُض والعصبية والأغراض الفاسدة.

وهذا الذي ذكره المصنِّف من السياقين إنما دلالتهما علىٰ المقصود بطريق المفهوم، كما لا يخفَىٰ، وقد قال اللالكائي في كتاب السنة[2]: قال مصعب: بلغني عن مالك بن أنس أنه كان يقول: الكلام في الدين كلُّه أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا -

---

(١) قاعدة في الجرح والتعديل للسبكي ص ٢١ - ٢٢.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ١٤٨ - ١٤٩.

يعني أهل المدينة - ينهون عن الكلام في الدين[١]، ولا أحب الكلام إلا فيما كان تحته عملٌ، وأما الكلام في الله فالسكوت عنه.

(**وقال أبو يوسف**) يعقوب بن إبراهيم القاضي الأنصاري، وهو الإمام المقدَّم من أصحاب الإمام أبي حنيفة: (**مَن طلب العلم بالكلام تزندقَ**) أخرجه اللالكائي في السنة[٢] فقال: أخبرنا أحمد بن محمد بن ميمون النهرسابُسي[٣] بها، حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسىٰ الخطيب، أخبرنا أبو جعفر ابن أبي الدميك قال: سمعت بِشر بن الوليد الكِنْدي يقول: سمعت أبا يوسف يقول: مَن طلب المال بالكيمياء أفلس، ومَن طلب الدين بالكلام تزندق. وأورده الذهبي في التاريخ[٤] والخطيب في «شرف أصحاب الحديث»[٥] من رواية بشر بن الوليد بزيادة: مَن تتبَّع غريب الحديث كذبَ.

(**وقال الحسن**) ابن يسار أبو سعيد البصري: (**لا تجالسوا أهل الأهواء**) يعني أهل البدع (**ولا تجادلوهم**) أي لا تفتحوا لهم باب المجادلة في الدين (**ولا تسمعوا منهم**)[٦] أي مقالاتهم، فكلٌّ من ذلك مضرٌّ.

(**وقد اتفق أهل الحديث**) من السلف الصالحين (**علىٰ هذا**) الذي ذُكر من ذم علم الكلام والنهي عن الاشتغال به، وأجمعوا عليه (**ولا ينحصر ما نُقِل عنهم من التشديدات**) والتهديدات (**فيه، وقالوا**) مستدلِّين بأن (**ما سكت عنه الصحابة**)

---

(١) عند اللالكائي: ولم يزل أهل بلدنا يكرهون القدر ورأي جهم وكل ما أشبه.

(٢) السابق ١/ ١٤٧.

(٣) قال السمعاني في الأنساب ٥/ ٥٤٤: «هذه النسبة إلىٰ نهرسابس، وهي قرية من نواحي الكوفة».

(٤) تاريخ الإسلام ١٢/ ٥٠٠.

(٥) شرف أصحاب الحديث ص ٥.

(٦) رواه الدارمي في سننه ١/ ١٢١، البيهقي في شعب الإيمان ١٢/ ٥٩، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ص ٩٤٤.

رضوان الله عليهم **(مع أنهم أعرف بالحقائق)** اللغوية والشرعية **(وأفصح بترتيب الألفاظ)** بعضها مع بعض **(من غيرهم)** ممَّن أتىٰ بعدهم **(إلا لعلمهم بما يتولَّد منه من الشر)** فمن ذلك ما أخرجه اللالكائي في السنة[١] من رواية يونس بن عبد الأعلىٰ، حدثنا ابن وهب، أخبرنا عبد الله بن محمد بن زياد[٢] ومالك بن أنس، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ قال: «ذروني ما تركتكم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرةُ سؤالهم واختلافهم علىٰ أنبيائهم، فما نهيتكم عنه فاجتنِبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم». أخرجه البخاري[٣] من رواية مالك، ومسلم[٤] من رواية سفيان عن أبي الزناد.

وأخرج[٥] من رواية أبي العَوَّام عن قتادة: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٍ﴾ [الحج: ٣] قال: صاحب بدعة يدعو إلىٰ بدعته.

(ولذلك قال النبي ﷺ: هلك المتنطِّعون، هلك المتنطِّعون. ثلاث مرات) هكذا أخرجه مسلم في القدر من صحيحه[٦] قال: قال ذلك ثلاثًا. وأخرجه الإمام أحمد[٧] في القدر أيضًا وأبو داود في السنة[٨]، وليس عندهما ذكره ثلاث مرات[٩]، كلهم عن ابن مسعود رضي الله عنه رفعه **(أي المتعمِّقون)** المتقعِّرون **(في البحث والاستقصاء)** يقال[١٠]: تنطَّع الرجل: إذا تنطَّس في عمله. قال الزمخشري في

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ١١٤.

(٢) كذا هنا، وهو خطأ، والصواب: ابن أبي الزناد.

(٣) صحيح البخاري ٤/ ٣٦١.

(٤) صحيح مسلم ٢/ ١١٠٧.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ١١٥.

(٦) صحيح مسلم ٢/ ١٢٣١.

(٧) مسند أحمد ٦/ ١٦٧.

(٨) سنن أبي داود ٥/ ١٩٣.

(٩) بل في روايتهما قوله: ثلاث مرات.

(١٠) فيض القدير ٦/ ٣٥٥.

الفائق[1]: أراد النهي عن التماري والتلاحي في القراءات المختلفة، وأن مَرجعها إلىٰ [وجه] واحد من الحُسن والصواب. ا.هـ. وقال النووي[2]: فيه كراهة التقعُّر في الكلام والتشدُّق وتكلُّف الفصاحة واستعمال وحشي اللغة ودقائق الإعراب في مخاطبة العوام ونحوهم. ا.هـ. وقال غيره[3]: المراد بالحديث الغالون في خوضهم فيما لا يعنيهم. وقيل: المتعنِّتون في السؤال عن عويص المسائل التي ينذُر وقوعُها. وقيل: المبالغون في العبادة بحيث تخرج عن قوانين الشريعة، ويسترسل مع الشيطان في الوسوسة. وقال الحافظ ابن حجر[4]: قال بعض الأئمة: التحقيق أن البحث عمَّا لا يوجد فيه نص قسمان، **أحدهما**: أن يبحث عن دخوله في دلالة النص علىٰ اختلاف وجوهها، فهذا مطلوب لا مكروه، بل ربما كان فرضًا علىٰ مَن تعيَّن عليه[5]. **الثاني**: أن يدقِّق النظر في وجوه الفروق، فيفرِّق بين المتماثلين بفرق لا أثر له في الشرع مع وجود وصفِ الجمع، أو بالعكس بأن يجمع بين متفرِّقين بوصف طرديٍّ مثلاً، فهذا الذي ذمَّه السلف وعابوه، وعليه ينطبق خبر «هلك المتنطِّعون»، فرأوا أن فيه تضييع الزمان بما لا طائل تحته، ومثله الإكثار من التفريع علىٰ مسألة لا أصل لها في كتاب ولا سنَّة ولا إجماع، وهي نادرة الوقوع، فيصرف فيها زمنًا كان صرُفه في غيرها أَولىٰ سيَّما إن لزم منه إغفالُ التوسُّع في بيان ما يكثر وقوعُه، وأشد منه البحث عن أمور معيَّنة ورد الشرعُ بالإيمان بها مع ترك كيفيَّتها، ومنها ما لا يكون له شاهد في عالَم الحس كالسؤال عن الساعة والروح ومدة هذه الأمة .. إلىٰ أمثال ذلك ممَّا لا يُعرَف ذلك إلا بالنقل الصِّرف، وأكثر ذلك لم يثبُت فيه شيءٌ، فيجب الإيمان به بغير بحث.

---

(١) الفائق ٣/ ٤٤٤.

(٢) رياض الصالحين ص ٤٨٢.

(٣) هو التوربشتي في الميسر ص ١٠٤٦.

(٤) فتح الباري ١٣/ ٢٨١.

(٥) بعده في الفتح: من المجتهدين.

(واحتجُّوا أيضًا بأن ذلك لو كان من) جملة **(الدين لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله ﷺ)** أصحابَه؛ إذ هو مأمور بتبليغ أمور الدين **(ويعظِّم طريقَه)** الموصل إليه **(ويثني علىٰ أربابه)** أي حَمَلته. وفي نسخة: عليه وعلىٰ أربابه **(فقد علَّمهم الاستنجاء)** فيما أخرجه مسلم في صحيحه[1] عن سلمان رضي الله عنه **(وندبهم إلىٰ علم الفرائض)** فيما أخرجه ابن ماجه[2] والحاكم[3] والبيهقي[4] عن أبي هريرة رضي الله عنه: «تعلَّموا الفرائض وعلِّموه الناسَ، فإنه نصف العلم، وهو يُنسَىٰ، وهو أول شيء يُنزَع من أمتي». قال الحافظ الذهبي[5]: فيه حفص بن عمر بن أبي العطَّاف، واهٍ بمرة. وقال ابن حجر الحافظ[6]: مداره علىٰ حفص، وهو متروك. وقال البيهقي: تفرَّد به حفصٌ، وليس بقوي. وفي رواية: فإنه من الدين.

وأخرج أحمد[7] والترمذي[8] والنسائي[9] والحاكم[10] وصحَّحه بلفظ:

---

(١) صحيح مسلم ١/ ١٣٥ عن عبد الرحمن بن يزيد قال: قيل لسلمان: قد علمكم نبيكم كل شيء حتىٰ الخراءة. فقال: أجل، لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بول أو أن نستنجي باليمين، أو أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار، أو أن نستنجي برجيع أو بعظم. وفي رواية أخرىٰ: عن سلمان قال: قال لنا المشركون: إني أرىٰ صاحبكم يعلمكم حتىٰ يعلمكم الخراءة، فقال: أجل، إنه نهانا أن يستنجي أحدنا بيمينه، أو يستقبل القبلة، ونهىٰ عن الروث والعظام؛ وقال: «لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أحجار».

(٢) سنن ابن ماجه ٤/ ٢٨٣.

(٣) المستدرك علىٰ الصحيحين ٤/ ٤٧٩.

(٤) السنن الكبرىٰ ٦/ ٣٤٤.

(٥) المهذب في اختصار السنن الكبير ٥/ ٢٣٦١.

(٦) التلخيص الحبير ٣/ ١٧٢.

(٧) لم أقف عليه في مسند أحمد.

(٨) سنن الترمذي ٣/ ٥٩٨ حتىٰ قوله (مقبوض). وقال: هذا حديث فيه اضطراب.

(٩) السنن الكبرىٰ ٦/ ٩٧.

(١٠) المستدرك علىٰ الصحيحين ٤/ ٤٧٩. وعنده: من يقضي بها، بدل: من يفصل بينهما. وكلهم رووه من حديث ابن مسعود.

«تعلَّموا الفرائض وعلِّموها الناسَ، فإني امرؤ مقبوض، وإن العلم سيُقبَض حتىٰ يختلف اثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما». قال الحافظ في الفتح[1]: رُواته موثَّقون، إلا أنه اختُلِف فيه علىٰ عوف الأعرابي.

وأخرج الترمذي[2] من حديث أنس: «وأفرضُهم زيد بن ثابت».

(وأثنىٰ عليهم) حيث قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». وقال في افتراق الأمم: «الناجية منهم واحدة». فقيل: مَن هم؟ فقال: «ما أنا عليه وأصحابي».

(ونهاهم عن الكلام في القدر وقال: أمسِكوا) فيما أخرجه الطبراني في الكبير[3] عن ابن مسعود وعن ثوبان وابن عدي في الكامل[4] عن عمر بن الخطاب رفعوه: «إذا ذُكِر أصحابي فأمسِكوا، وإذا ذُكِرت النجوم فأمسِكوا، وإذا ذُكِر القَدَر فأمسِكوا». أي[5] لِما في الخوض في الثلاثة من المفاسد التي لا تُحصَىٰ. وقد مرَّ هذا الحديث في كتاب العلم، وأشبعنا الكلام عليه من جهة الصناعة الحديثية. قال البغوي[6]: القَدَر سر الله، لم يُطلِع عليه مَلَكًا مقرَّبًا ولا نبيًّا مرسَلاً، لا يجوز الخوض فيه والبحث عنه من طريق العقل، بل يعتقد أنه تعالىٰ خلق الخلق فجعلهم فريقين: أهل يمين خلقهم للنعيم فضلاً، وأهل شِمال خلقهم للجحيم عدلاً.

(وعلىٰ هذا استمر الصحابة) ﷺ. يُروَىٰ أنه سأل رجل عليًّا كرَّم الله وجهه عن القدر، فقال: طريق مظلم لا تسلكه. فأعاد، فقال: بحر عميق لا تَلِجْه. فأعاد،

(١) فتح الباري ١٢/ ٧.

(٢) سنن الترمذي ٦/ ١٢٧ - ١٢٨.

(٣) المعجم الكبير ٢/ ٩٦، ١٠/ ٢٤٤.

(٤) الكامل في الضعفاء ٦/ ٢١٧٢ من حديث ابن عمر.

(٥) فيض القدير ١/ ٣٤٧ - ٣٤٨.

(٦) شرح السنة ١/ ١٤٤.

فقال: سر الله قد خفيَ عليك فلا تفشِه[1].

(**فالزيادة علىٰ الأستاذ**) بضم الهمزة وآخره ذال معجمة: رئيس الصنعة، أعجمي اشتهر استعماله في الشيخ الكامل (**طغيانٌ**) وتجاوُزٌ عن الحد (**وظلم**) أي وضعُ [الشيء] في غير موضعه (**وهم**) أي الصحابة ﷺ (**الأستاذون**) الكاملون (**والقدوة**) لمتَّبعيهم (**ونحن الأتباع التلامذة**) جمع تِلميذ بالكسر، قيل: أعجمي معرَّب، وقيل: أصله من التلم وهو شقُّ الأرض ووضعُ البذر فيها لينبُت[2].

وبالجملة، فعلم الكلام والجدل - كما أفصح عنه المصنِّف في إملائه علىٰ هذا الكتاب: أنه علم لفظيٌّ، وأكثره احتيال وهميٌّ، وهو عمل النفس وتخليق الفهم، وليس بثمرة المشاهدة والكشف، ولأجل هذا كان فيه السمين والغَث، وشاع في حال المناضلة فيه إيراد القطعي وما هو في حكمه من غلبة الظن وإبداء الصحيح وإلزام مذهب الخصم. وسيأتي لذلك زيادة إيضاح قريبًا إن شاء الله تعالىٰ.

(**وأما الفِرقة الأخرىٰ**) القائلون بوجوب الاشتغال به (**احتجُّوا بأن المحذور**) أي الممنوع (**من الكلام**) وما يتعلق به (**إن كان هو في لفظ الجوهر والعَرَض**) والهيولي والماهيَّة والتحيُّز (**وهذه الاصطلاحات الغريبة**) كـ: الموضوع والمحمول، وهذا مركَّب من الشكل الفلاني، والملازَمة ممنوعة، والصغرىٰ والكبرىٰ والمقدمة والنتيجة (**التي لم يعهدها الصحابةُ**) رضوان الله عليهم، ولا التابعون لهم بإحسان (**فالأمر قريب**) أي سهل (**إذ ما من علم إلا وقد أُحدِث فيه اصطلاحات لأجل التفهيم**) والتعليم (**كالحديث والتفسير والفقه**) وأصول كلٍّ من ذلك (**فلو عُرِض عليهم عبارة النقض والكسر والتركيب والتعديد وفساد الوضع**) وما أشبهَ ذلك (**لَما كانوا يفهمونه**) إذ لم يعهدوا ذلك ولا أَلِفوه (**فإحداث عبارة للدلالة بها علىٰ مقصود صحيح**) لا يُنكَر (**كإحداث آنية علىٰ هيئة جديدة**) لم تسبق (**لاستعمالها في**

---

(١) رواه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٤٢/ ٥١٢ - ٥١٣.

(٢) انظر: تاج العروس ٩/ ٣٨٠، ٣١/ ٣٤٦ - ٣٤٧.

مباح) شرعي (وإن كان المحذور هو المعني) المقصود لذاته (**فنحن لا نعني به إلا معرفة الدليل على حدوث العالَم ووحدانيَّة الخالق جل وعز و**) معرفة (**صفاته كما جاء به الشرع، فمن أين تحرُم معرفةُ الله تعالىٰ بالدليل**)؟ بل هو مطلوب بهذا الوجه (**وإن كان المحذور هو التشغُّب**) أي المخاصمة ورفع الأصوات (**والتعصُّب**) في ذلك (**والعداوة والبغضاء وما يفضي إليه الكلامُ**) من إلزام مذهب الخصم وتكثير الآراء الوهمية فيه (**فذلك محرَّم**) اتفاقًا، لا نقول بجوازه في حال من الأحوال، بل (**يجب الاحتراز منه**) والاجتناب عنه (**كما أن الكبر والرياء وطلب الرياسة**) والتكالُب عليها (**أيضًا مما يفضي إليه علمُ الحديث والتفسير والفقه، وهو محرَّم أيضًا يجب الاحتراز منه، ولكن لا يمنع عن العلم**) والاشتغال به والسعي في تحصيله (**لأجل أدائه إليه**) وكونه مفضيًا إليه. وقد ألَمَّ بهذا البحث أبو الوفاء اليوسي في شرحه على الكبرى[1] تحقيقًا لمطلوبه الذي هو أن العلوم كلها وسائل إلى المقصود، لا يقال فيها مذموم ولا محرَّم، ومَن حرَّم بعضَها فليحرِّم جميعَها، وإلا فمن أين التخصيص؟ ومَن أنكر أن يكون بعض ذلك وسيلة فالعيان يكذِّبه، فقال: ولمَّا تكاثرت الأهواء والبدع[2] وافترقت الأمة على فِرَق وغطَّت على الحق شُبَه المبطِلين انتهض علماء الأمة إلى مناضلتهم باللسان كمناضلة السلف بالسِّنان، فاحتاجوا إلى مقدمات كلِّية وقواعد عقلية واصطلاحات وأوضاع يجعلونها محل النزاع ويتفقَّهون بها مقاصدَ القوم عند الدفاع، فدوَّنوا ذلك وسمَّوه: علم الكلام وأصول الدين؛ ليكون بإزاء أصول الفقه.

ثم قال: فإن قيل: إن الكلام والمنطق مبتدَعان، وكل بدعة يجب اجتنابها. قلنا: لا نسلِّم أن كل بدعة تُجتنَب؛ إذ منها ما يُستحسَن، ولو سلَّمناه فغيرهما من العلوم كالحساب والطب والتنجيم وصناعتَي الأصول والحديث والأدب

---

(١) حاشية اليوسي على السنوسية الكبرى ص ٢٧٦ - ٢٧٨ (ط - دار الفرقان بالدار البيضاء).

(٢) في حاشية اليوسي: الشيع.

ونحوها كذلك. فإن قيل: السلف كانوا يحسبون ويعالجون ويجتهدون ويحدِّثون، وإنما أُحدِث في هذه الصناعات الألقاب. قلنا: وكذلك كانوا يفسِّرون ويستدلُّون ويعلِّلون، ولا معنىٰ للمنطق إلا هذا، كيف وهو الذي في الطباع مركوز ولا ينفكُّ عنه عاقلٌ، فمَن حرَّمه إما أن يحرِّمه لكونه [مركوزًا في الطبع حاصلاً فلا فائدة في تعلمه، وإما لكونه] حرامًا بوجه آخر، فإن أراد الأول قلنا: لا نسلِّم أن مركوزيَّته توجب حصولَه وعدم الفائدة في تعلُّمه؛ إذ النفس غافلة حتىٰ تنبَّه، والمركوز إنما هو العقل الفطري، والوجدان حاكم بأن النفس خالية عن العلوم - بل وعن الاستعداد - حتىٰ تُشحَذ بالقوانين. نعم، لا ننكر أن يكون ذو فطرة سليمة لا يحتاج إلىٰ تعلُّمه، كالعربي المستغني عن تعلُّم العربية، فإن زعم هذا المُنكِر أن فطرته هكذا فلا يحل له أن يقيس سائر العقول بعقله، ولا أن يسد الباب علىٰ غيره؛ إذ وجدانه لا ينهض دليلاً علىٰ ما أراد. وإن أراد الثاني قلنا: ما وجه حرمته؟ فإن قال: لكونه بدعة، قلنا: تقدَّم جوابُه، وإن قال: لشيء آخر، فعليه بيانه. ا.هـ. كلام اليوسي.

أما ادِّعاؤه أن العلوم كلها نافعة ووسائل إلىٰ المقصود فهو علىٰ الإطلاق غير متَّجه، كما سيأتي بيانه في سياق المصنِّف، فإن فيه مَقنعًا. وأما غلوُّه في الثناء علىٰ المنطق وكونه مركوزًا في الطباع السليمة فعجيب، وتقدَّم ما يتعلق به في شرح كتاب العلم عند ذِكر العلوم المحمودة والمذمومة بما يغني عن إعادته هنا، وإنما أوردنا كلامه هنا لمناسبته مع كلام الفرقة الثانية بأن علم الكلام غاية ما فيه ذكرُ الحجة والمطالَبة بالدليل والنقض والمنع.

(**وكيف يكون ذكرُ الحجة والمطالبة والبحث عنها محظورًا**) أي ممنوعًا (**وقد قال**) الله (**تعالىٰ**) في كتابه العزيز: (﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾) [البقرة: ١١١، النمل: ٦٤] فطلب منهم البرهان.

(**وقال** عَزَّوَجَلَّ: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾) [الأنفال: ٤٢] فجعل الهلاك الذي هو كناية عن الانهزام والمغلوبية والحياة التي هي

كناية عن الظفر بالغلبة مقصورين على البيِّنة.

(**وقال تعالىٰ**: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾) [الأنعام: ١٤٩] أي الكافية، أو المنتهية في التوكيد والبلاغ، وقيل: المراد بالحجة هنا الكلام المستقيم.

(**وقال تعالىٰ**: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾) أي خاصمه فيه بطلب الاحتجاج علىٰ ربوبيَّته جل وعز (**إلىٰ قوله**: ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ﴾) [البقرة: ٢٥٨] أي الآيات بتمامها، والبهت: التحيُّر والدهش، والمراد هنا انقطاع الحجة (**إذ ذكر احتجاج إبراهيم**) عليه الصلاة والسلام (**ومجادلته وإفحامه**) أي إسكاته (**خصمه**) وهو النمروذ ملك زمانه، وكان يدَّعي الإلهيةَ (**في معرض الثناء عليه**) والمدح له. واعلمْ أن[1] لإبراهيم عليه السلام في الاحتجاج مقامات، **أحدها**: مع نفسه، وهو قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى﴾ إلىٰ آخر الآية [الأنعام: ٧٦] وهذه طريقة المتكلمين، فإنه استدلَّ بأفولها وتغيُّرها علىٰ حدوثها، ثم استدلَّ بحدوثها علىٰ وجود مُحدِثها. **وثانيها**: حاله مع أبيه، وهو قوله: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ إلىٰ آخر الآيات [مريم: ٤٢]. **وثالثها**: حاله مع قومه، تارةً بالقول، وتارةً بالفعل، أما القول فهو قوله: ﴿مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [الأنبياء: ٥٢] وأما الفعل فقوله: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ﴾ [الأنبياء: ٥٨]. **ورابعها**: حاله مع ملك زمانه، وهو الذي ذكره المصنِّف. ثم إنه عليه السلام لمَّا استدلَّ بحدوثها علىٰ وجود مُحدِثها كما أخبر الله تعالىٰ عنه في قوله: ﴿يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٨ - ٧٩] عظَّم شأنه بذلك (**وقال**: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾) [الأنعام: ٨٣] فهذه رفعة بعلم الحجة.

(**وقال تعالىٰ**) حكايةً عن الكفار أنهم (﴿قَالُوا۟ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾)

---

(١) عجائب القرآن للفخر الرازي ص ٢٠ - ٢١.

[هود: ٣٢] ومعلوم[1] أن مجادلة الرسول مع الكفار لا تكون في تفاصيل الأحكام الشرعية، فلم يبقَ إلا أنها كانت في التوحيد والنبوة.

(وقال تعالىٰ في قصة) موسىٰ عليه السلام ومباحثه مع (فرعون: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢٣﴾ إلىٰ قوله: ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ۝٣٠﴾) [الشعراء: ٢٣ - ٣٠] واعلمْ[2] أن موسىٰ عليه السلام ما كان يقول في الاستدلال زيادةً علىٰ [طريقة] دلائل إبراهيم عليه السلام، وذلك أنه حكىٰ الله تعالىٰ عنه في سورة طه أن فرعون قال له ولهارون: ﴿فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ۝٤٩ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ [طه: ٤٩ - ٥٠] وهذا هو الدليل الذي ذكره إبراهيم عليه السلام حيث قال: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ۝٧٨﴾ [الشعراء: ٧٨] ثم حكىٰ الله تعالىٰ عن موسىٰ في الشعراء أنه قال لفرعون: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ۝٢٦﴾ [الشعراء: ٢٦] وهذا هو الذي عوَّل عليه إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] فلمَّا لم يكتفِ فرعون بذلك وطالبَه بدليل آخر قال موسىٰ: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ [الشعراء: ٢٨] وهذا هو الذي عوَّل عليه إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] ثم إن موسىٰ عليه السلام لمَّا فرغ من تقرير دلائل التوحيد ذكر بعده دلائل النبوة فقال: ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ۝٣٠﴾ [الشعراء: ٣٠] وهذا يدل علىٰ أنه عليه السلام فرَّعَ بيانَ النبوة علىٰ بيان التوحيد والمعرفة. فإن قيل: إن إبراهيم وموسىٰ عليهما السلام قدَّما دلائل النفس علىٰ دلائل الأفلاك، فإن إبراهيم عليه السلام قال أولاً: ﴿رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾ ثم قال: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ﴾ وموسىٰ عليه السلام قال أولاً: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ۝٢٦﴾ ثم قال: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ فلِمَ عكس سيدنا سليمانُ عليه السلام هذا الترتيبَ فقدَّم دلائل السموات علىٰ دلائل النفس فقال: ﴿ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النمل: ٢٥] قلنا: إن إبراهيم وموسىٰ عليهما السلام

(١) السابق ص ٢٠.

(٢) السابق ٢١ - ٢٤.

كانت مناظرتهما مع مَن ادَّعىٰ إلهية البشر، فإن نمروذ وفرعون كل واحد منهما كان يدَّعي الإلهية، فلا جَرَم أنهما عليهما السلام ابتدءا بإبطال إلهيَّة البشر، ثم انتقلا إلىٰ إبطال إلهيَّة الأفلاك والكواكب. وأما سليمان عليه السلام فإنه كانت مُناظرته مع مَن يدَّعي إلهيَّة الشمس، فإن الهدهد قال: ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [النمل: ٢٤] فلا جَرَم ابتدأ بذكر السموات، ثم ذكر الأرضيات، ثم لمَّا تمَّم دلائلَ التوحيد قال بعده: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [النمل: ٢٦].

ثم إن المصنِّف ذكر البرهان والبيِّنة والحجة، وفي معناها: السلطان، وقد(١) سمَّىٰ الله الحجة العلمية سلطانًا، قال ابن عباس: كل سلطانٍ في القرآن فهو حجة، كقوله تعالىٰ: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بِهَٰذَآ﴾ [يونس: ٦٨] أي ما عندكم من حجة بما قلتم. وقوله تعالىٰ: ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [يوسف: ٤٠، النجم: ٢٣] أي حجة ولا برهان، بل هي من تِلقاء أنفسكم [وآبائكم]. وقوله تعالىٰ: ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾﴾ [الصافات: ١٥٦] يعني حجة واضحة. وإنما سُمِّي علم الحجة سلطانًا لأنها توجب تسلُّطَ صاحبها واقتداره، فله بها سلطان علىٰ الجاهلين، بل سلطان العلم أعظم من سلطان اليد(٢)، ولهذا ينقاد الناس للحجة ما لا ينقادون لليد، فإن الحجة تنقاد لها القلوبُ، ومَن لم يكن له اقتدار في علمه فهو إما لضعف حجته وسلطانه، وإما لقهر سلطان اليد والسيف له، وإلا فالحجة ناصرة نفسها، ظاهرة علىٰ الباطل، قاهرة له.

والفرق(٣) بين الحجة والبيِّنة هو أن الحجج هي الأدلة العلمية التي يعقلها القلب وتُسمَع بالآذان، والحجة هي اسم لِما يُحتَجُّ به من حق وباطل، وإذا أضيفت إلىٰ الله فلا تكون إلا حجة حق، وقد تكون بمعنىٰ المخاصمة، كقوله تعالىٰ: ﴿لَا

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم ١/ ٢٤٣ - ٢٤٥.
(٢) في المطبوعة: الجهل. والمثبت من المفتاح.
(٣) السابق ١/ ٤٥٣ - ٤٥٤، ٤٥٨ - ٤٥٩.

حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ١٥] أي قد ظهر الحق واستبان، فلا خصومة بيننا بعد ظهوره ولا مجادَلة، فإن الجدال شريعة موضوعة للتعاون على إظهار الحق، فإذا ظهر الحق ولم يبقَ به خفاء فلا فائدة في الخصومة. والبينة اسم لكل ما يبيِّن الحقَّ من علامة منصوبة أو أمارة أو دليل علميٍّ، فالبينات هي الآيات التي أقامها الله دلالةً على صدقهم[١] من المعجزات، وكان إلقاء العصا وانقلابها حيةً هو البينة، وجرتْ سنة الله في خلقه أن الكفار إذا طلبوا آية واقترحوها وأجيبوا ولم يؤمنوا عوجِلوا بعذاب الاستئصال، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلۡأَوَّلُونَۚ﴾ [الإسراء: ٥٩] بخلاف الحجج فإنها لم تزل متتابعة يتلو بعضُها بعضًا، وهي كل يوم في مزيد.

وقد أشرنا إلى ذلك في كتاب العلم.

(**وعلى الجملة، فالقرآن من أوله إلى آخره**) توحيد صِرْف وأحكام وقصص وأمثال و(**محاجَّة الكفار**) مملوء[٢] من الحجج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد وإثبات الصانع والمعاد وإرسال الرسل وحدوث العالَم، فلا يذكر المتكلمون وغيرهم دليلًا صحيحًا على ذلك إلا وهو في القرآن بأفصح[٣] عبارة وأوضح بيان وأتم معنًى وأبعده عن الإيرادات والأسئلة، وقد اعترف بهذا حُذَّاق المتكلمين من المتقدِّمين والمتأخرين.

(**فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد**) أي في إثبات وحدانية الله تعالى (**قوله تعالى**: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾) [الأنبياء: ٢٢] وسيأتي الكلام على هذه الآية في شرح الرسالة القدسية (**وفي البعث**) والحشر (**قوله**) تعالى: (﴿قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ﴾) [يس: ٧٩] وسيأتي الكلام عليها أيضًا (**إلى غير ذلك من**

---

(١) يعني الأنبياء.

(٢) السابق ١/ ٤٥٥.

(٣) في المفتاح: بأحسن.

الأدلة) بجميع أنواعها والأقيسة الصحيحة. وقد تقدَّم للمصنِّف في كتاب العلم ما حاصله: إن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنها فهو إما مجادلة مذمومة وإما مشاغبة بالتعلُّق بمناقضات الفِرَق وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها توهُّمات .. إلىٰ آخر ما قال. ومر الكلام هناك، وذكرنا هناك أيضًا كلام الفخر الرازي في كتابه «أقسام اللذات»: لقد تأمَّلت الكتب الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تروي غليلاً [ولا تشفي عليلاً] ورأيت أقرب الطرق طريق القرآن، اقرأ في الإثبات: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] واقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ومَن جرَّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي. ا.هـ.

قال ابن القيم[(١)]: وهذا الذي أشار إليه بحسب ما فُتح له من دلالة القرآن بطريق الخبر، وإلا فدلالته البرهانية العقلية التي يشير إليها ويرشد إليها فتكون دليلاً سمعيًّا عقليًّا أمرٌ تميَّز به القرآن، وصار العالِم به من الراسخين في العلم، وهو العلم الذي يطمئن إليه القلب، وتسكن عنده النفسُ، ويزكو به العقلُ، وتستنير به البصيرةُ، وتقوَىٰ به الحجةُ، ولا سبيل لأحد من العالَمين إلىٰ قطع ما حاجَّ به، بل مَن خاصم به فلجت حجتُه، وكسر شبهة خصمه، وبه فُتحت القلوب واستجابت لله ولرسوله، ولكن أهل هذا العلم لا تكاد الأعصار تسمح منهم إلا بالواحد بعد الواحد، فدلالة القرآن سمعية عقلية قطعية يقينية، لا تعترضها الشُّبهاتُ، ولا تتداولها الاحتمالات، ولا ينصرف القلب عنها بعد فهمها أبدًا. وقال بعض المتكلمين: أفنيت عمري في الكلام أطلب الدليل، وإذا أنا لا أزداد إلا بعدًا منه، فرجعت إلىٰ القرآن أتدبَّره وأتفكَّر فيه فإذا أنا بالدليل حقًّا معي وأنا لا أشعر به.

وقد أشرنا إلىٰ بقية هذا الكلام في كتاب العلم.

---

(١) السابق ١/ ٤٥٦.

(ولم تزل الرسل) عليهم الصلاة والسلام **(يحاجُّون المنكرين ويجادلونهم)** أولهم[١] آدم عليه السلام، وقد أظهر الله الحجة على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة، وذلك محض الاستدلال.

وتقدمت محاجَّة نوح وإبراهيم وموسى عليهم السلام.

ولسيدنا[٢] سليمان عليه السلام مقامان، أحدهما في إثبات التوحيد، والآخر في إثبات النبوة، وقد تقدَّمت الإشارة إلى ذلك.

وعيسى[٣] عليه السلام فإنه أول ما تكلم شرح أمر التوحيد فقال: إني عبد الله، وشهادة حاله كانت دالَّة على صدق مقالته، وقد دلَّت على التوحيد والنبوة وبراءة أمه رادًّا بذلك على اليهود الطاعنين فيها. وأما نبيُّنا ﷺ فمحاجَّته مع الكفار أظهرُ من أن يُحتاج فيه إلى مزيد تقرير كالدهرية ومثبتي الشريك على اختلاف الأنواع ونافيي القدرة والطاعنين في أصل النبوة وخاصةً في نبوَّته ﷺ بجميع أنواعه ومنكري الحشر.

(قال تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾**)** [النحل: ١٢٥] وليس[٤] المراد منه المجادلة في فروع الشرائع؛ لأن مَن أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الأحكام، ومَن أثبت نبوتَه فلا يخالفه ولا يحتاج إلى الجدال، فعلمنا أن هذا الجدال المأمور به كان في تقرير مسائل[٥] الأصول، وإذا ثبت هذا في حقه ﷺ ثبت في حق أمته. وإليه أشار بقوله: **(والصحابة)** رضوان الله عليهم **(أيضًا كانوا يجادلون عند الحاجة)** أي لا في كل

---

(١) عجائب القرآن ص ٢٠.

(٢) السابق ص ٢٢.

(٣) السابق ص ٢٦ - ٢٩.

(٤) السابق ص ٢٩.

(٥) في عجائب القرآن: دلائل.

وقت (**وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم**) وقد أشار لذلك المصنِّف في كتاب العلم بقوله: ولم يكن شيء منه مألوفًا في العصر الأول، ولكن لما تغيَّر الآن حكمُه إذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضىٰ القرآن والسنة لُفِّقتْ لها شُبَهًا ورُتِّب لها كلامًا مؤلَّفًا، فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونًا فيه. وقد أشار إلىٰ مثل ذلك في كتابه الإملاء أيضًا. وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦] والمقصود أن مناظرات القرآن مع الكفار موجودة فيه، وكذا مناظراته ﷺ وأصحابه لخصومهم وإقامة الحجج عليهم، لا ينكر ذلك إلا جاهل مفرط في الجهل.

(**وأول مَن سنَّ دعوة المبتدعة بالمجادلة إلىٰ الحق**) أمير المؤمنين (**علي**) ابن أبي طالب (رضي الله عنه؛ **إذ بعث**) عبد الله (**ابن عباس**) رضي الله عنهما (**إلىٰ الخوارج**) وهم الحَرورية الذين خرجوا علىٰ عليٍّ رضي الله تعالىٰ عنه (**يكلِّمهم، فقال: ما تنقمون علىٰ إمامكم**)؟ يعني عليًّا رضي الله عنه (**قالوا: قاتَلَ ولم يَسْبِ ولم يغنم**) أي إن كان قتاله حقًّا فلِمَ ترك السبي والغنيمة ونهىٰ عن ذلك؟ (**قال**) ابن عباس في الجواب: (**ذلك**) مخصوص (**في قتال الكفار**) لا المسلمين بعضهم مع بعض (**أرأيتم لو سبىٰ عائشةَ**) رضي الله عنها (**في يوم الجمل**) وهي وقعة مشهورة مذكورة في السِّيَر (**فوقعت عائشة في سهم أحدكم كنتم تستحلُّون منها ما تستحلُّون من مِلككم، وهي أُمُّكم في نص الكتاب**) حيث قال: ﴿وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡۗ﴾ [الأحزاب: ٦] (**فقالوا: لا. ورجع منهم إلىٰ الطاعة**) والانقياد (**بمجادلته ألفان**) منهم. وهذه القصة أوردها المصنِّف مختصرة، وهي بطولها في كتاب الحلية[1] لأبي نعيم قال: حدثنا سليمان بن أحمد، حدثنا علي بن عبد العزيز، حدثنا أبو حذيفة موسىٰ بن مسعود النهدي. ح. وحدثنا سليمان، حدثنا إسحاق، حدثنا عبد الرزاق، قالا: حدثنا عكرمة بن عمار، حدثنا أبو زميل الحنفي، عن عبد الله بن عباس قال: لمَّا اعتزلت الحروريةُ قلت لعلي: يا

(١) حلية الأولياء ١/ ٣١٨ - ٣٢٠.

أمير المؤمنين، أبرِدْ عن الصلاة لعلي آتي هؤلاء القومَ فأكلِّمهم. قال: إني أتخوَّفهم عليك. قال: قلت: كلاًّ إن شاء الله. فلبست أحسن ما أقدر عليه من هذه اليمانية، ثم دخلت عليهم وهم قائلون في نحر الظهيرة، فدخلت علىٰ قوم لم أرَ قومًا قط أشد اجتهادًا منهم، أيديهم كأنَّها ثفن الإبل، ووجوههم مقلَّبة من آثار السجود. قال: فدخلت، فقالوا: مرحبًا بك يا ابن عباس، ما جاء بك؟ قال: جئت أحدِّثكم عن أصحاب رسول الله ﷺ، نزل الوحي وهم أعلم بتأويله. فقال بعضهم: لا تحدِّثوه. وقال بعض: لنحدِّثنَّه. قال: قلت: أخبِروني ما تنقمون علىٰ ابن عم رسول الله ﷺ وخَتَنه وأول مَن آمن به من أصحاب رسول الله ﷺ[1]؟ قالوا: ننقم عليه ثلاثًا. قلت: ما هنَّ؟ قالوا: أولاهنَّ أنه حكَّم الرجالَ في دين الله، وقد قال الله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧] قال: قلت: وماذا؟ قالوا: قاتَلَ ولم يَسْبِ ولم يغنم، لئن كانوا كفارًا لقد حلَّت له أموالُهم، ولئن كانوا مؤمنين لقد حرُمت عليه دماؤهم. قال: قلت: وماذا؟ قالوا: ومحا نفسه من إمرة المؤمنين، فإن لم يكن أميرَ المؤمنين فهو أمير الكافرين. قال: قلت: أرأيتم قولكم: إنه حكَّم الرجالَ في دين الله، فإن قرأتُ عليكم من كتاب الله المحكم وحدَّثتكم عن سنَّة نبيِّكم ما تنكرونه أترجعون؟ قالوا: نعم. قلت: أما قولكم إنه حكَّم الرجال في دين الله، فإنه يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ﴾ إلىٰ قوله: ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] وقال في المرأة وزوجها: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥] أنشدكم اللهَ، أفحكمُ الرجال في حقن دمائهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أحق أم في أرنب ثمنها ربع درهم؟ قالوا: اللهم في حقن دمائهم وصلاح ذات بينهم. قال: أخرجتُ من هذه. قالوا: اللهم نعم. قال: وأما قولكم: قاتَلَ ولم يَسْبِ ولم يغنم، أتسبون أمَّكم ثم تستحلُّون منها ما تستحلُّون من غيرها فقد كفرتم، وإن زعمتم أنها ليست بأمِّكم

(١) في الحلية: وأصحاب رسول الله معه.

فقد كفرتم وخرجتم من الإسلام، إن الله تعالىٰ يقول: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ ۗ﴾ [الأحزاب: ٦] فأنتم تتردَّدون بين ضلالتين، فاختاروا أيَّتهما شئتم، أخرجتُ من هذه؟ قالوا: اللهم نعم. قال: وأما قولكم: محا نفسَه من إمرة المؤمنين، فإن رسول الله ﷺ دعا قريشًا يوم الحديبية علىٰ أن يكتب بينه وبينهم كتابًا، فقال: «اكتبْ: هذا ما قاضَىٰ عليه محمدٌ رسول الله ﷺ». فقالوا: واللهِ لو نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك، ولكن اكتب: محمد بن عبد الله. فقال: «واللهِ إني لَرسولُ الله وإن كذَّبتموني، اكتبْ يا علي: محمد بن عبد الله». فرسول الله كان أفضل من علي، أخرجتُ من هذه؟ قالوا: اللهم نعم. فرجع معه عشرون ألفًا، وبقي أربعة آلاف، فقُتِلوا. ا.هـ.

ثم إن قول المصنِّف: أول مَن سنَّ .. الخ، ظاهره يخالف ما نقله اليوسي في شرحه علىٰ الكبرىٰ: أن ممَّن نظر في علم الكلام من السلف عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر. والحق أنه لا خلاف في العبارتين كما يظهر في بادئ الرأي، فإن النظر فيه شيء، ودعوة المبتدعة بالمجادلة شيء آخر، فتأملْ.

(ورُوي أن **الحسن**) البصري رحمه الله (**ناظَرَ قدريًّا**) أي رجلاً ممَّن ينكر القدرَ (**فرجع عن**) إنكار (**القدر**.

و) يُروَىٰ أيضًا أنه (**ناظَرَ علي بن أبي طالب**) رضي الله عنه (**رجلاً من القدرية**) فيما رُوي أنه سأله رجل من الشام عن مسيره إليه: أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال رضي الله عنه: والذي فلق الحبة وبرأ النَّسَمة ما قطعنا واديًا ولا علونا تَلَّة إلا بقضاء وقدر. فقال الشامي: عند الله أحتسب عنائي، ما أرىٰ لي من الأجر شيئًا. فقال علي: بل أيها الشيخ قد عظُم لكم الأجر علىٰ مسيركم وأنتم سائرون، وعلىٰ منصَرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرَهين، ولا إليها مضطرين. فقال الشيخ: فكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا، وعنهما كان مسيرنا؟ فقال علي: لعلك ظننتَ قضاءً لازمًا وقدرًا حتمًا، لو كان ذلك كذلك لبطل الثوابُ والعقاب

وسقط الوعد والوعيد والأمر والنهي من الله تعالىٰ، ولَما كانت تأتي مَحمدة من الله لمحسن ولا مَذمَّة لمسيء، ولَما كان المحسن بثواب الإحسان أَولىٰ من المسيء، والمسيء بعقوبة الذنب أولىٰ من المحسن، تلك مقالة عَبَدة الأوثان وجنود الشيطان وخُصَماء الرحمن، إن الله لم يُعْصَ مغلوبًا، ولم يُطَعْ مكرَهًا، ولم يرسل الرسل هزلاً، ولم يُنزِل القرآن عبثًا، ولم يخلق السموات والأرض وعجائب الأمور باطلاً، فويل للذين كفروا. فقال الشيخ: ما القضاء والقدر اللذان ما وطئنا موطئًا إلا بهما؟ فقال علي: الأمر من الله والحكم. فنهض الشيخ وهو مسرور.

هكذا وجدتُ [هذا] السياق في بعض الكتب[1]، ولم أطَّلِع علىٰ سنده. وإنما ظن الشيخُ أن عليًّا رَضِّيَٱللَّهُعَنْهُ أراد أن الله تعالىٰ أجبرهم علىٰ المسير والانصراف [فلذلك قال: ما أرىٰ لي من الأجر شيئًا. فأنكر عليٌّ ذلك وأثبت لهم المسير والانصراف] بقضاء الله وقدره فقال: لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرَهين، ولا إليها مضطرين. فاستثبته الشيخُ وقال: كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا؟ يريد أنهما ساقانا سَوقًا لا امتناع عنه، فنفىٰ عليٌّ رَضِّيَٱللَّهُعَنْهُ ذلك، وأنهم ليسوا بمجبورين وقال: لعلك ظننتَ قضاءً لازمًا وقدرًا حتمًا. أي إنما وقع ذلك باختيار منكم، ولو كنتم مجبَرين لبطل الثوابُ والعقاب .. إلىٰ آخر كلامه.

ويُروَىٰ[2] أنه مر بقوم، فقال له رجل منهم: يا أمير المؤمنين، إن هذا يزعم أنه يصنع ما يشاء. فأقبل علي رَضِّيَٱللَّهُعَنْهُ علىٰ الرجل فقال له: هل ملَّكك اللهُ شيئًا فأنت تملكه؟ فقال: ملَّكني صلاتي وصومي وعتق رقيقي وطلاق امرأتي وحجي وعمرتي وما افترض عليَّ. فقال له علي: هذا الذي زعمتَ أنك تملكه، أتملكه من دون الله أو تملكه مع الله؟ قال له الرجل: ما أدري ما تقول. فقال: أكلِّمك

---

(١) هو كتاب الانتصار في الرد علىٰ المعتزلة القدرية الأشرار ليحيىٰ بن أبي الخير العمراني ص ٥٠٢-٥٠٣.

(٢) الانتصار للعمراني ص ٥٠٤.

بلسان عربي وتقول: ما أدري ما تقول؟! فأعادها علي رضي الله عنه، فلم يجبْه الرجل، فقال له علي: إن زعمتَ أنك تملكه من دون الله فقد جعلتَ نفسك من دون الله مالكًا، وإن زعمتَ أنك تملكه مع الله فقد جعلتَ نفسك مع الله شريكًا ومالكًا، ألا فالمُلك لله الواحد القهَّار.

(وناظَرَ عبدُ الله بن مسعود) رضي الله عنه (يزيد بن عَميرة) بفتح العين المهملة، الزُّبَيدي، ويقال: الكلبي، ويقال: الكِنْدي السكسكي الحِمْصي، قال الحافظ في تهذيب التهذيب[(١)]: روىٰ عن أبي بكر وعمر ومعاذ بن جبل وابن مسعود ومعاوية، وعنه أبو إدريس وعطية بن قيس وأبو قِلابة الجَرْمي وراشد بن سعد ومعبد الجُهَني وشهر بن حَوْشَب، ذكره أبو زُرعة الدمشقي في الطبقة العليا التي تلي الصحابةَ، وذكره ابن سُمَيع فيمن أدرك الجاهليةَ من أصحاب معاذ، وقال العجلي[(٢)]: شامي تابعي ثقة، من كبار التابعين. وذكره ابن حبان في الثقات[(٣)]. وقال البخاري[(٤)]: قدم الكوفةَ، وسمع ابن مسعود. قلت: وهو من رجال أبي داود والترمذي والنسائي (في **الإيمان، فقال عبد الله: لو قلت إني مؤمن لقلت إني من أهل الجنة. فقال ابن عميرة: يا صاحب رسول الله، هذه زلَّة منك**) أي سقطة (**وهل الإيمان إلا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان، وتقيم الصلاة والصوم والزكاة والحج، ولنا ذنوب لو علمنا أنها تُغفَر لنا لعلمنا أننا من أهل الجنة، فمن أجل ذلك نقول إنَّا مؤمنون، ولا نقول إنَّا من أهل الجنة. فقال ابن مسعود: صدقتَ واللهِ، إنها مني زلَّة**)[(٥)] فرجع رضي الله عنه

---

(١) تهذيب التهذيب ٤/ ٤٢٤ - ٤٢٥.

(٢) معرفة الثقات ٢/ ٣٦٦.

(٣) الثقات ٥/ ٥٤٤ - ٥٤٥.

(٤) التاريخ الكبير ٨/ ٣٥٠.

(٥) هذه القصة رواها ابن أبي شيبة في كتاب الإيمان ص ٣٣ بسياق آخر، ونصه: «حدثنا أبو معاوية عن داود بن أبي هند عن شهر بن حوشب، عن الحارث بن عميرة الزبيدي قال: وقع الطاعون بالشام، فقام معاذ بحمص فخطبهم فقال: إن هذا الطاعون رحمة ربكم، ودعوة نبيكم ﷺ، =

إلىٰ قوله معترفًا علىٰ نفسه، وهذا من إنصافه وميله إلىٰ الحق الذي جُبِل عليه.

(**فينبغي أن يقال: كان خوضهم فيه قليلا**) بحسب الحاجة (**لا كثيرًا قصيرًا**) أي يقصِّرون فيه (**ولا طويلاً**) لاشتغالهم بما هو أهم (**و**) أنه كان ذلك (**عند الحاجة**) إليه في دفع معاند أو إرشاد ضال (**لا بطريق التصنيف**) فيه، أي تسطيره صنفًا صنفًا (**والتدريس**) أي إلقائه درسًا درسًا (**و**) لا (**اتخاذه صناعة**) يتميَّز بها عن غيره وإليها ينتسب (**فيقال: أما قلة خوضهم فيه فكان لقلة الحاجة**) الداعية إليه (**ولم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان**) أي الآراء المُحدَثة إنما ظهرت فيما بعد (**وأما القصر**

= وموت الصالحين قبلكم، اللهم اقسم لآل معاذ نصيبهم الأوفىٰ منه. فلما نزل عن المنبر أتاه آتٍ فقال: إن عبد الرحمن ابن معاذ قد أصيب. فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون. ثم انطلق نحوه، فلما رآه عبد الرحمن مقبلا قال: يا أبة ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾. قال: يا بني ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ فمات آل معاذ إنسان إنسان حتىٰ كان معاذ آخرهم فأصيب، فأتاه الحارث بن عميرة الزبيدي يعوده، وغشي علىٰ معاذ غشية، فأفاق معاذ، والحارث يبكي، فقال معاذ: ما يبكيك؟ فقال: أبكي علىٰ العلم الذي يدفن معك. فقال: إن كنت طالب العلم لا محالة فاطلبه من عبد الله بن مسعود ومن عويمر أبي الدرداء ومن سلمان الفارسي، وإياك وزلة العالم. فقلت: وكيف لي أصلحك الله أن أعرفها؟ قال: للحق نور يُعرف به. فمات معاذ، وخرج الحارث يريد عبد الله بن مسعود بالكوفة، فانتهىٰ إلىٰ بابه، فإذا علىٰ الباب نفر من أصحاب عبد الله بن مسعود يتحدثون، فجرىٰ بينهم الحديث حتىٰ قالوا: يا شامي، أمؤمن أنت؟ فقال: نعم. فقالوا: من أهل الجنة؟ قال: إن لي ذنوبا وما أدري ما يصنع الله فيها، ولو أعلم أنها غفرت لي لأنبأتكم أني من أهل الجنة. فبينما هم كذلك إذ خرج عليهم عبد الله، فقالوا: ألا تعجب من أخينا هذا الشامي؟ يزعم أنه مؤمن، ولا يزعم أنه من أهل الجنة. فقال عبد الله: لو قلت إحداهما لأتبعتها الأخرىٰ. فقال الحارث: إنا لله وإنا إليه راجعون، صلىٰ الله علىٰ معاذ. قال: ويحك! ومَن معاذ؟ قال: معاذ بن جبل. قال: وما ذاك؟ قال: قال: إياك وزلة العالم، فأحلف بالله أنها منك لزلة يا ابن مسعود، وما الإيمان إلا أنا نؤمن بالله، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار والبعث والميزان، ولنا ذنوب ما ندري ما يصنع الله فيها، فلو أنَّا نعلم أنها غفرت لقلنا إنا من أهل الجنة. فقال عبد الله: صدقتَ، واللهِ إن كانت مني لزلة». كذا سماه: الحارث، وقد قال ابن حبان في الثقات: من قال الحارث بن عميرة فقد وهم.

فقد كانت الغاية القصوىٰ **إفحام الخصم**) أي إسكاته (**واعترافه**) بالحق (**وانكشاف الحق**) له من أول وهلة (**فلو طال إشكالُ الخصم أو لَجاجُه**) في محاورته (**لطال لا محالة إلزامُهم**) بدفع كل إشكال إشكال. وأيضًا فإنهم[١] كانوا محتاجين إلىٰ محاجَّة اليهود والنصارىٰ في إثبات نبوَّة محمد ﷺ، وإلىٰ إثبات الإلهية مع عبدة الأصنام، وإلىٰ إثبات البعث مع منكريه، ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمَّهات العقائد علىٰ أدلة القرآن، فمَن اتَّبعهم في ذلك[٢] قَبِلوه، ومَن لم يَقنع قتلوه، وعدلوا إلىٰ السيف والسِّنان بعد إفشاء أدلة القرآن، وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات واستنباطها وتحرير طرق المجادلة (**وما كانوا يقدِّرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكيال بعد الشروع فيه**) ولا بقاعدة معلومة، وإنما هو بحسب الوارد، كل ذلك لعلمهم بأن ذلك مَثار الفتن ومنبع التشويش، وأن مَن لا تقنعه أدلةُ القرآن فلا يقمعه إلا السيف والسِّنان، فما بعد بيان الله بيانٌ (**وأما عدم تصدِّيهم**) أي تعرُّضهم (**للتدريس والتصنيف**) فيه (**فهكذا كان في الفقه والتفسير والحديث أيضًا**) لأن الكتب المؤلَّفة في العلوم مُحدَثة باتفاق، كما سبقت الإشارة إليه في كتاب العلم (**فإن جاز تصنيف الفقه ووضعُ الصور النادرة**) الغريبة (**التي**) لم تقع و(**لا تتفق إلا علىٰ**) سبيل (**الندور**) والقلة (**إما ادِّخارًا**) وحفظًا لها (**ليوم وقوعها وإن كان نادرًا أو تشحيذًا للخاطر**) من[٣] شَحَذَ الحديدةَ شَحْذًا، من باب نفع، والذال معجمة: إذا أحددتها. وفي بعض النسخ: أو لتشحيذ الخاطر (**أو لادِّخار الحجة**) عنده (**حتىٰ لا يعجز عنها عند**) مسيس (**الحاجة علىٰ البديهة والارتجال**) يقال[٤]: بَدَهَه بَدْهًا: إذا بغتَه، وسُمِّيت البديهة لأنها تبغت وتسبق. والارتجال[٥]:

(١) إلجام العوام ص ٩٥.

(٢) في الإلجام: فمن أقنعه ذلك.

(٣) المصباح المنير ص ٣٠٦.

(٤) السابق ص ٤٠.

(٥) السابق ص ٢٢١.

إتيان الكلام من غير رويّة ولا فكر (كمَن يعدُّ السلاح) أي يهيِّئه (قبل القتال) أي قبل حضوره وملابسته له (ليوم القتال.

فهذا) الذي قُرِّر (مما يمكن أن يُذكَر للفريقين) أي في احتجاج كلٍّ منهما علىٰ جواز الاشتغال به وعدمه.

(فإن قلتَ: فما المختار فيه) وفي نسخة: منه (عندك)؟ أي ما الذي تختاره وتذهب إليه؟ (فاعلمْ أن الحق فيه أن إطلاق القول بذمِّه) أي كونه مذمومًا مطلقًا (في كل حال أو بحمده) أي كونه محمودًا مطلقًا (في كل حال خطأ، بل لا بد فيه من تفصيل) يُظهِر سياقُه وجهَ الحق (فاعلمْ أولاً أن الشيء قد يحرُم لذاته كالخمر والميتة، وأعني بقولي «لذاته» أن علَّة تحريمه وصفٌ في ذاته وهو الإسكار) في الخمر (والموت) في الميتة (وهذا إذا سُئلنا عنه أطلقنا القولَ بأنه حرام) نظرًا إلىٰ هذه العلة (ولا يُلتفَت إلىٰ إباحة الميتة عند الاضطرار وإباحة تجرُّع الخمر إذا غُصَّ الإنسان بلقمة) أي نشبت في حلقه (ولم يجد ما يسيغها) ويُنزِلها (سوىٰ الخمر) وكأنَّ هذا جواب عن سؤال مقدَّر بقول القائل: كيف يجوز إطلاق القول فيهما بالحرمة مع أنهما قد يُباحان في وقت؟ فأجاب بأن ذلك نادر، ولا حكم للنادر (وإلىٰ ما يحرُم لغيره) لا لذاته (كالبيع علىٰ بيع أخيك في وقت الخيار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الأذان، فكلٌّ منهما ورد النهيُ عنه في عدَّة أحاديث (وكأكل الطين، فإنه يحرُم لِما فيه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم إلىٰ ما يضر قليلُه وكثيرُه فيطلق عليه بأنه حرام، كالسم الذي يقتل قليلُه وكثيرُه) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعدني (وإلىٰ ما يضر عند الكثرة) فقط (فيطلق القول عليه بالإباحة، كالعسل فإن كثيره يضر بالمحرور) المزاج في البلاد الحارَّة (وكأكل الطين) فإنه كذلك كثيره يضر بالبدن (وكان إطلاق التحريم علىٰ الخمر والتحليل علىٰ العسل التفاتًا) أي نظرًا (إلىٰ أغلب الأحوال، فإن تصدَّىٰ شيء) أي تعرَّض (تقابلت فيه الأحوالُ فالأَولىٰ والأبعد عن الالتباس أن يفصَّل) فيها.

فإذا عرفتَ ذلك (فنعود إلىٰ علم الكلام) إذ هو المقصود لذاته من هذا البحث (فنقول: فيه منفعة وفيه مَضرَّة، فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب أو واجب، كما يقتضيه الحالُ) باعتبار مسيس الحاجة الشديدة وأشد منها (وهو باعتبار مَضرَّته في وقت الاستضرار ومحلِّه حرام) ثم شرع في ذِكر مَضرَّته ومنفعته فقال: (أما مَضرَّته فإثارة الشُّبهات) الملتبسة (وتحريك العقائد) الفاسدة (وإزالتها عن الجزم والتصميم) وقد تقدم تشبيهُه بخيط مرسَل في الهواء تفيئه الرياحُ (فذلك ممَّا يحصل في الابتداء) أي ابتداء الأمر. فإن قلتَ: لا نسلِّم إزالتَها عن الجزم، فإن الدليل عليها ممَّا يقوِّيها ويشدها (و) الجواب: أن (رجوعها بالدليل مشكوك فيه) فإن المدلول إذا لم يصمَّم به لعروض شُبهة فالدليل عليه بطريق الأَولىٰ (وتختلف فيه الأشخاص) بالقوة والضعف (فهذا ضرره في الاعتقاد الحق) الثابت (وله ضرر آخر في تأكيد اعتقاد المبتدعة وتثبيتها في صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم) المحرِّكة (ويشتد حرصُهم علىٰ الإصرار عليه) والوقوف لديه (ولكن هذا الضرر بواسطة التعصُّب) للمذاهب، وطلبِ المُباهاة بالمعارف والتظاهُر بذكرها مع العوامِّ (الذي يثور وينبعث من الجدل) والمناظرة (ولذلك ترىٰ المبتدع العامِّي يمكن أن يزول اعتقاده باللطف في أسرع زمان) لعدم رسوخه في قلبه (إلا إذا كانت نشأته) ونموُّه (في بلد يظهر فيه الجدل والتعصُّب) كبلاد الرافضة مثلاً (فإنه لو اجتمع عليه الأوَّلون والآخِرون) بأنواع الأدلة (لم يقدروا علىٰ نزع البدعة من صدره) لتمكُّنها فيه ورسوخها (بل الهوىٰ) النفساني (والتعصُّب) المذهبي والمباهاة بالمعارف (وبغض خصوم المجادِلين وفرقة المخالفين يستولي علىٰ قلبه) استيلاءً كلِّيًّا (ويمنعه من إدراك الحق) الصحيح ومن وصوله إلىٰ قلبه (حتىٰ لو) فُرِض و(قيل له) بعد العجز عن إيصال ذلك إلىٰ فهمه: (هل تريد أن يكشف الله لك الغطاء) والحجاب عن فهمك (فيعرِّفك بالعيان) والمشاهدة الحقيقية (أن الحق مع خصمك؟ لكرهَ ذلك) من نفسه (خيفةَ أن يفرح به خصمه) إذا علم منه رجوعَه إلىٰ الحق (وهذا هو الداء العظيم) والخَطْب الجسيم (الذي استطار في

البلاد والعباد) شرُّه وعمَّ ضررُه **(وهو نوع فساد أثاره المجادلون بالتعصُّب)** للمذاهب **(فهذا ضرره)** ومنه تنشأ أنواع الضرر المهلكة.

(وأما منفعته فقد يُظَن أن فائدته كشفُ الحقائق ومعرفتها علىٰ ما هي عليه) وهو مقام الكشف والمشاهدة، وعمارة السر بأنوار اليقين، وحصول العلم المضارع للضروري **(فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف)** ومن أين للنازل طيُّ المنازل؟ **(ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف)** إذ أكثره عملُ النفس وتخليق الفهم **(وهذا)** الكلام **(إذا سمعتَه من محدِّث)** وهو المشتغل بعلم الحديث بسائر فنونه، العارف برجاله ومتونه **(أو حَشَوي)** هو بالتحريك: مَن يتتبَّع ظواهرَ الأحاديث، قال اليوسي في حاشية الكبرىٰ[1]: نسبة إلىٰ الحَشا، أي الجانب والطرف، سُمُّوا بذلك لقول الحسن البصري، وكان أوائلهم يجلسون إليه بين يديه، ثم وجد كلامهم ساقطًا: رُدُّوا هؤلاء إلىٰ حَشا الحلقة. أي جانبها. أو بسكون الشين من الحشو؛ لقولهم بذلك في القرآن، حيث زعموا أن في الكتاب والسنَّة ما لا معنىٰ له **(ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا)** ومَن جهلَ شيئًا عاداه **(فاسمعْ هذا ممَّن خبرَ الكلامَ)** وسبرَه ودخل فيه وخرج وألَّف فيه عدةَ تآليف **(ثم قلاه)** أي أبغضه وتركه **(بعد حقيقة الخبرة)** أي الاختبار الكلِّي **(وبعد التغلغل فيه)** أي الدخول في وسطه **(إلىٰ)** أن وصل **(منتهَىٰ درجة المتكلمين)** وأقصىٰ رتبتهم **(وجاوز ذلك إلىٰ التعمُّق في علوم أُخَر تناسب نوعَ الكلام)** من العلوم الفلسفية **(وتحقَّق أن الطريق إلىٰ حقائق المعرفة)** كما هي عليها **(من هذا الوجه مسدود)** كما ذكر ذلك في كتابه «المنقذ من الضلال» فقال في أوله[2]: ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقتُ البلوغَ قبل [بلوغ] العشرين إلىٰ الآن وقد أناف سنِّي علىٰ الخمسين أقتحم لجَّة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجَسُور لا

---

(١) حاشية اليوسي علىٰ السنوسية الكبرىٰ ص ١٩٧.

(٢) المنقذ من الضلال ص ٦٢ – ٦٣، ٧١.

خوض الجبان الحَذُور، وأتوغَّل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحَّص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميِّز بين محقٍّ ومُبطِلٍ ومستنٍّ ومبتدع.

إلىٰ أن قال: وقد كان التعطُّش إلىٰ درك حقائق الأمور دأبي من أول أمري غريزة وفطرة من الله تعالىٰ وضعها في جِبِلَّتي لا باختياري وحيلتي، حتىٰ انحلَّت عني رابطة التقليد، ثم ابتدأتُ بعلم الكلام فحصَّلته وعقلته، وطالعت كتب المحقِّقين منهم، وصنَّفتُ فيه ما أردت أن أصنِّف، فصادفتُه علمًا وافيًا بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي. ا.هـ. وستأتي بقية هذه العبارة فيما بعد (**ولعَمْري لا ينفكُّ الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، ولكن علىٰ**) سبيل (**الندور**) والقلة (**وفي أمور جليَّة**) ظاهرة (**تكاد تُفهَم قبل التعمُّق في صنعة الكلام**) بأصل الفطرة والجِبِلَّة (**بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة التي ترجمناها علىٰ العوام، وحفظُها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل**) وقال المصنِّف في الإملاء: اعلمْ أن المتكلمين من حيث صناعة الكلام فقط لم يفارقوا اعتقادَ العوام، وإنما حرسوها بالجدل عن الانخرام، فهم حُرَّاس نواحي الشرع من أهل الاختلاس والقطع. ا.هـ. وقد تقدَّمت الإشارة إلىٰ ذلك أيضًا في كتاب العلم (**فإن العامِّي ضعيف يستفزُّه**) ويحرِّكه (**جدلُ المبتدع وإن كان فاسدًا، ومعارضة الفاسد بالفاسد مَدفعة، والناس متعبَّدون بهذه العقيدة التي قدَّمناها؛ إذ ورد الشرع بها؛ لِما فيها من صلاح دينهم ودنياهم، واجتماع السلف عليها**) وقال المصنِّف في كتابه المنقذ[١]: وإنما المقصود منه حفظُ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدع، فقد ألقىٰ الله تعالىٰ إلىٰ عباده علىٰ لسان رسوله ﷺ عقيدة هي الحق علىٰ ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمقدماته[٢] القرآن والأخبار (**والعلماء متعبَّدون بحفظ**

---

(١) السابق ص ٧١.

(٢) كذا في بعض نسخ المنقذ، وفي بعضها: بمعرفته. كما أشار إليه المحقق.

ذلك على العوام من تلبيسات المبتدعة، كما تُعُبِّد السلاطين بحفظ أموالهم عن تقحُّمات) وفي نسخة: عن تهجُّمات **(الظَّلَمة والغُصَّاب)** جمع غاصب، وهو الذي يأخذ المال قهرًا. وقال المصنِّف في المنقذ[١]: ولمَّا كان أكثر خوض المتكلمين في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلَّماتهم، وهذا قليل النفع في حق مَن لا يسلِّم سوى الضروريات شيئًا، لم يكن الكلام في حقي كافيًا، ولا لدائي الذي [كنت] أشكوه شافيًا. نعم، لمَّا نشأت صنعةُ الكلام وكثر الخوضُ فيه وطالت المدة تشوَّف المتكلمون إلى مجاوزة[٢] الذَّب عن الشبهة[٣] بالبحث عن حقائق الأمور وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، ولكن لمَّا لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامُهم فيه الغايةَ القصوى، فلم يحصل منه بالكلِّية ما يمحو ظلمات الحيرة في اختلاف الخَلق، فلا أبعد أن يكون حصل ذلك لغيري، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ولكن حصولاً مشوبًا بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوَّليات، والغرض الآن حكاية حالي لا الإنكار على مَن استشفَى به، فإن أدوية الشفاء مختلفة باختلاف الداء، فكم من دواء ينتفع به مريض ويستضرُّ به آخر.

(وإذا وقعت الإحاطة) وكمال المعرفة **(بضرره ومنفعته فينبغي أن يكون الناظر فيه)** بعد تلك الإحاطة **(كالطبيب الحاذق)** الماهر **(في استعمال الدواء الخطر)** الذي فيه بعض سُمِّيات مثلاً **(إذ لا يضعه إلا في موضعه)** الذي يليق بوضعه **(وذلك في وقت الحاجة وعند قدر الحاجة)** فإنه إذا لم يصادف الوقتَ والقدر كان عين الضرر، وهذا لا يتبيَّنه إلا المَهَرة في الفن **(وتفصيله: أن العوام)** من الناس **(المشغولين بالحِرَف)** والصناعات وجميع أنواع الاكتسابات **(يجب أن يُترَكوا**

---

(١) السابق ص ٧٢ - ٧٣.

(٢) في المنقذ: محاولة.

(٣) في المنقذ: السنة.

علىٰ سلامة عقائدهم) وهي (**التي اعتقدوها مهما تلقَّنوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه**) آنفًا، ويُكتفَىٰ به معهم علىٰ هذا القدْر، ولا يعلَّمون المناظرة والجدال (**فإن تعليمهم الكلام**) وصنعة الجدال (**ضرر محض**) خالص (**في حقهم؛ إذ ربما يثير لهم شكًّا**) أي يبعث من الكلام ما يتعلَّق بفهمه (**ويزلزل عليهم الاعتقادَ**) الذي تلقَّنوه (**فلا يمكن القيام بعد ذلك بالإصلاح**) أي بإزالة ذلك الشك العارض في قلبه؛ لرسوخه فيه وعدم التفاته إلىٰ ما يزيله، أو نظر فيه ولم يفهم كُنْهه. هذا حال أرباب الحِرَف (**وأما العامِّي المعتقد البدعة فينبغي أن يُدعَىٰ إلىٰ**) المعتقَد (**الحق باللطف**) واللِّين في المحاورة (**لا بالتعصُّب**) وسوء القول (**وبالكلام اللطيف**) السهل اللين (**المقنع للنفس، المؤثِّر**) بوَقْعه (**في القلب، القريب من سياق أدلة القرآن والحديث**) فما بعد بيانهما بيانٌ (**الممزوج بالوعظ والتحذير**) ولا يماري إلا مِراءً ظاهرًا (**فإن ذلك أنفع من الجدل الموضوع**) وفي نسخة: المَصُوغ (**علىٰ شرط المتكلمين**) فإنه يخبط الذهنَ ويشوِّشه (**إذ العامي إذا سمع ذلك الاعتقاد اعتقد أنه نوع صنعة تعلَّمها المتكلمُ يستدرج الناسَ بها إلىٰ اعتقاده**) أي يستميلهم إليه علىٰ طريق الاستدراج (**فإن عجز عن الجواب قدَّر أن المجادلين من مذهبه**) ومن طريقته (**أيضًا يقدرون علىٰ دفعه**) وردِّ ما أورده (**والجدل مع هذا**) أي العامي (**ومع الأول**) أي معتقد البدعة (**حرام**) أما مع العامي فلزلزلة اعتقاده، وأما مع المبتدع فلتعصُّبه (**وكذا مع مَن وقع له شكٌّ**) وفي نسخة: في شك (**إذ تجب إزالته باللطف والوعظ**) لا بالعنف والقهر (**والأدلة القرآنية المقبولة البعيدة عن تعمُّق الكلام**) بكلام جليٍّ يفهمه، ولا يكلِّف نفسَه تدقيقَ الفكر وتحقيق النظر (**والاستقصاء بالجدل**) في تفسير وسؤال وتوجيه وإشكال ثم الاشتغال بحلِّه (**إنما ينفع في موضع واحد وهو أن يُفرَض عامي اعتقد البدعةَ بنوعِ جدلٍ سمعه**) وطرقَ إلىٰ أسماعه (**فيقابل ذلك الجدلَ بمثله**) ليزيله (**فيعود إلىٰ اعتقاد الحق**) بسهولة (**وذلك فيمَن ظهر له من الأنس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتحذيرات العامِّية**) بعدم ميل قلبه إليها، وإنما يستأنس بالمجادلة (**فقد انتهىٰ هذا إلىٰ حال لا يشفيه**) أي لا يزيل داءَ اعتقاده (**إلا

دواء الجدل، فجاز أن يُلقَىٰ إليه) بالقدْر المحدود (وأما في بلاد تقلُّ فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب) بل يكونون علىٰ مذهب واحد، فإن غالب التعصُّبات إنما تثور من اختلاف المذاهب (فيُقتصَر فيها علىٰ ترجمة الاعتقاد) المختصر (الذي ذكرناه) آنفًا (ولا يتعرَّض للأدلة) أي العقلية أو مطلقًا (ويتربَّص) أي ينتظر (وقوع شبهة) عرضت له علىٰ جزئيٍّ من جزئيات الاعتقاد (فإن وقعتْ ذكر) الأدلةَ (بقدر الحاجة) بشرط أن لا يوغِل فيه غاية الإيغال، وإن اقتصر علىٰ أدلة القرآن كفىٰ وشفىٰ (وإن كانت البدعة شائعة) أي ظاهرة منتشرة (وكان يُخاف علىٰ الصبيان) والأطفال (أن يُخدعوا) بها (فلا بأس أن يعلِّموا القدْر الذي أودعناه كتابَ الرسالة القدسية) الآتي ذِكرها في الفصل الثالث من هذا الكتاب (ليكون ذلك سببًا لدفع تأثير مجادلات المبتدعة إن وقعت إليهم) أي إن فُرِض وقوعها، فما في الرسالة القدسية من الأدلَّة القرآنية والعقلية كفاية في الرد علىٰ المخالفين، كما سيأتي ذلك (وهو مقدار مختصر) في أوراق يسيرة (وقد أودعناه هذا الكتابَ) في الفصل الثالث (لاختصاره) وجمعِه (فإن كان فيه ذكاء) وتوقُّد ذهنٍ بالاستطلاع علىٰ الغوامض (وتنبَّه بذكائه لموضع سؤال) يَرِدُ عليه (أو ثارت في نفسه شبهةٌ) عرضت له (فقد بدت العلةُ المحذورة) منها (وظهر الداء) بعد كمونه (فلا بأس أن يترقَّىٰ منه إلىٰ القدْر الذي ذكرناه في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»، وهو قدْر خمسين ورقة) وقد يكون أزيد أو أقل بحسب الخطوط والمساطر، وهو كتاب جليل مر ذكرُه في شرح خطبة الكتاب، وشرحه غيرُ واحد من الأئمة (وليس فيه خروج عن النظر في قواعد العقائد .. إلىٰ غير ذلك من مباحث المتكلمين) بل الأدلة المذكورة فيه دائرة بين قرآنية وحديثية وعقلية، وليس فيها تعرُّضٌ للمباحث العويصة (فإن أَقنعه ذلك) وكفاه (كفَّ عنه) ولم يَدَعه يخوض في المطوَّلات (وإن لم يشفِه ذلك) بل زاد (فقد) عسر علاجُه؛ لأنه (صارت العلة) فيه (مزمنة، و) صار (الداء غالبًا) علىٰ قلبه (والمرض ساريًا) في جسمه (فليتلطَّف به الطبيب بقدر إمكانه) إذ علم الكلام راجع إلىٰ علم معالجة المرضىٰ بالبدع، كما قاله المصنِّف في إلجام العوام (وينتظر

قضاء الله تعالىٰ فيه إلىٰ أن ينكشف له الحق) بارتفاع المانع (**بتنبيه من الله سبحانه**) بنَفْث يُلقَىٰ في رُوعه أو إلهام أو غير ذلك (**أو يستمر علىٰ**) ما رسخ فيه من (**الشك والشبهة إلىٰ ما قُدِّر له**) من الأزل.

وفي إلجام العوام[1] للمصنِّف: فإن قيل: إذا فرضنا عامِّيًا مجادلاً لجوجًا ليس مقلِّدًا، ولا يقنعه التقليد ولا أدلة القرآن ولا الأقاويل الجليَّة المقنعة، فماذا يُصنع به؟ قلنا: هذا مريض مال طبعُه عن صحة الفطرة [وسلامة الخلقة] الأصلية، فيُنظَر في شمائله، فإن وُجِد اللجاج والجدل غالبًا عليه وعلىٰ طبعه لم نجادله، وطهَّرنا وجه الأرض منه إن كان يجادلنا في أصل من [أصول] الإيمان، وإن تفرَّسنا فيه بالقرائن مخايلَ الرشد والقبول لو جاوزنا به من الكلام الظاهر إلىٰ تدقيق الأدلة عالجناه بما قدرنا عليه من ذلك، وداويناه بالجدال المسدَّد والبراهين الجليَّة، وترخيصنا في هذا المقدار من المداواة لا يدل علىٰ فتح الباب في الكلام مع الكافَّة، فإن الأدوية تُستعمَل في حق المرضىٰ، وهم الأقلُّون، وما يعالَج به المريض بحكم الضرورة يجب عليه أن يوقَّىٰ عنه الصحيح، والفطرة الصحيحة الأصلية تُعَدُّ لقبول الإيمان دون المجادلة وتحرير حقائق الأدلة، وليس الضرر في استعمال الدواء مع الأصحَّاء بأقل من الضرر في إهمال المداواة مع المرضىٰ، فليوضع كل شيء في محله.

(**فالقدْر الذي يحويه هذا الكتابُ وحده من المصنَّفات**) يريد به كتاب الاقتصاد (**هو الذي يُرجَىٰ نفعه**) للسالك في سبيل الحق (**وأما الخارج عنه**) أي عن ذلك القدر فإنه (**قسمان، أحدهما: بحث علىٰ غير قواعد العقائد**) الإسلامية (**كالبحث عن الاعتمادات**) كقول أبي هاشم: إن الموجِب لهويِّ الثقيل هو الاعتماد دون الحركة. ذكره في مسألة التولُّد (**والأكوان**) جمع كون، وهو[2] استحالة جوهر

(١) إلجام العوام ص ١٥٩ - ١٦٠.

(٢) عمدة الحفاظ للسمين ٣/ ٤٣٩.

ما إلىٰ ما هو أشرف منه، ويقابله الفسادُ وهو استحالة جوهر ما إلىٰ ما هو دونه. ولهم في الكون إطلاقات أُخَر (**وعن الإدراكات**) في ثبوتها ونفيها، ومذهب أهل السنة أن الإدراكات كلها من فعل الله سبحانه، وأنه ليس شيء منها فعلاً للإنسان ولا كسبًا له، كما سيأتي بيانه (**وعن الخوض في الرؤية هل لها ضد يسمَّىٰ المنع أو العمىٰ، وإن كان فذلك واحد هو منعٌ عن جميع ما لا يُرَىٰ أو ثبت بكل مرئيٍّ يمكن رؤيته منع بحسب عدده**) هكذا سياق العبارة في غالب النسخ، وفي بعضها: أو يثبُت بكل مرئيٍّ. وفي بعضها: وإن كان كل واحد هو منع جميع ما لا يُرَىٰ أو ثبت لكل مرئيٍّ فذلك يمكن رؤيته منع بحسب عدده.

واعلمْ أن الممنوع بوجود الصَّمَم والعمىٰ معنيان هما إدراكان للمسموع والمرئي وأنهما غير ذاته، فإن قالت المعتزلة: العمىٰ والصَّمَم مانعان له عن أن يكون مدركًا، قيل: ما معنىٰ منعِهما عن كونه مدركًا؟ هل هو منعٌ عن نفسه أو عن معنىٰ سواه؟ ولا يجوز أن يكون منعًا عن نفسه، فوجب أن يكون المنع إنما وقع عن معنًىٰ سواه وهو إدراك؛ إذ لا يجوز أن يكون المنع منعًا لا عن شيء.

وهذا البحث أورده أبو منصور التميمي في كتاب «الأسماء والصفات»، وسنشير إليه إن شاء الله تعالىٰ.

(**إلىٰ غير ذلك من التُّرَّهات**) أي الأباطيل (**المُضِلَّة**) للفهم (**والقسم الثاني زيادة تقرير**) وفي بعض النسخ: تقدير (**لتلك الأدلة**) العقلية (**في غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة**) وشُبَه تنبعث من الأفكار. وفي بعض النسخ إسقاط «أسئلة» (**وذلك أيضًا استقصاء لا يزيد**) المستقلَّ به (**إلا ضلالاً**) عن الطريق (**وجهلاً في حق مَن لم يقنعه ذلك القدرُ**) ولم يكتفِ به (**فرُب كلام يزيده الإطنابُ**) هو[1] أداء المقصود بأكثر من العبارة المتعارَفة (**والتقرير غموضًا**) وخفاءً (**ولو قال**

(١) التعريفات للجرجاني ص ٢٩.

قائل: البحث عن حكم الإدراكات والاعتمادات فيها فائدة) نافعة وهي **(تشحيذ الخاطر)** وتنبيهها عن الغفلة **(والخاطر آلة الدين)** أصل[1] الخاطر: ما يتحرك في القلب من رأي أو معنىً، ثم سُمِّي محله باسم ذلك، وهو من الصفات الغالبة **(كالسيف آلة للجهاد)** أي بالخاطر تنكشف أسرار أحكام الدين، كما أن السيف تتم به أمور المجاهدين **(فلا بأس بتشحيذه)** أي فلأيِّ شيء يُمنع من الخوض في القسم الأول مع كونه مفيدًا من وجه؟ فأجاب بقوله: **(كان)** أي هذا القول **(كقوله: لعب الشطرنج يشحذ الخاطرَ)** ويهيِّئه لتلقِّي التدبيرات **(فهو من الدين)** أي من جملة أموره **(وذلك هوس)** واختلاط **(فإن الخاطر يُشحَذ بسائر علوم الشرع، فلا يُخاف فيها مَضرَّة)** ثم إن الشطرنج مُعرَّب، واختُلِف في أصله، فقيل: صد رنات، يعني مائة حيلة. وقيل: صد رنج، يعني مائة تعب، وقيل: شد رنج، أي صار تعبًا. واختُلِف[2] في ضبطه، فقيل: بالفتح، وهو المشهور. وقيل: بالكسر، وهو المختار. قال ابن الجواليقي في كتاب «ما تلحَن فيه العامة»: ومما يُكسَر والعامة تفتحه أو تضمه وهو الشِّطرنج بكسر الشين. قالوا: وإنما كُسِر ليكون نظير الأوزان العربية، مثل جِرْدَحْل؛ إذ ليس في أبنية العرب «فَعْلَلّ» بالفتح حتىٰ يُحمَل عليه. وأما أول مَن وضعه ولأيِّ شيء وضعه وأقوال الأئمة في جواز اللعب به أو كراهته فقد ذكره الحافظ السخاوي في «عمدة المحتجِّ» مستوفىٰ، وأشرنا إلىٰ بعضها في شرحنا علىٰ القاموس[3]، ليس هذا محل ذِكرها.

(فقد عرفتَ بهذا) الذي تقدَّم ذِكرُه **(القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام)** بعد تقريره لذلك في كتاب العلم بنحو مما ذكره هنا **(و)** عرفتَ أيضًا **(الحال التي يُذَم فيها والحال التي يُحمَد فيها، و)** عرفتَ **(الشخص الذي ينتفع به والذي لا ينتفع به.**

---

(١) التوقيف للمناوي ص ١٥١.

(٢) المصباح المنير ص ٣١٢ - ٣١٣.

(٣) تاج العروس ٦/ ٦٣.

فإن قلتَ: مهما اعترفتَ بالحاجة إليه في دفع المبتدع) وردِّ شُبَهه **(والآن فقد ثارت البدعُ)** وهاجت **(وعمَّت البلوىٰ)** الناسَ **(وأرهقت الحاجةُ)** أي دنت وقرُب وقوعُها **(فلا بد أن يصير القيام بهذا العلم)** والتصدِّي له **(من فروض الكفايات، كالقيام بحراسة الأموال)** وحفظِها من النُّهَّاب **(وسائر الحقوق)** كذلك **(وكالقضاء والولاية وغيرهما)** من المناصب العامة والخاصة **(وما لم يشتغل العلماء بنشر ذلك)** وتعليمه **(والتدريس فيه والبحث عنه)** والتحقيق فيه **(لا يدوم، ولو تُرِك)** الاشتغال به **(لاندرس)** بمرة وانمحىٰ أثرُه.

ولقائل أن يقول: لا يُحتاج إلىٰ نشره وتعليمه، بل يُكتفَىٰ منه في ردِّ شُبَه المبتدعة بما ركز في الجِبلَّة والطباع. فأجاب بقوله: **(وليس في مجرد الطباع)** ولو كانت سليمة **(كفاية)** تامة **(لحل شُبَه المبتدعة ما لم يتعلَّم)** ويدأب فيه؛ لأن أكثر هذا العلم أمور دقيقة نظرية **(فينبغي أن يكون التدريس فيه والبحث عنه أيضًا من فروض الكفايات)** وهذا **(بخلاف زمان الصحابة)** رضوان الله تعالىٰ عليهم **(فإن الحاجة ما كانت ماسَّة إليه)** إما لعدم ظهور البدع في زمانهم، أو لاكتفائهم بما أشرق الله من أنوار المشاهدة في صدورهم، فكانت الأمور الخفية بالنسبة إلينا جليَّة عندهم **(فاعلمْ أن الحق)** الذي لا مَحيد عنه **(أنه لا بد في كل بلد)** من بلاد الإسلام **(من قائم بهذا العلم)** أي بإزائه **(مستقل بدفع شُبَه المبتدعة الذين ثاروا في تلك البلدة)** ونبغوا **(وذلك يدوم بالتعليم)** ويُحفَظ بالنشر والإفادة **(ولكن ليس من الصواب تدريسه علىٰ العموم)** أي علىٰ عامة الناس **(كتدريس الفقه والتفسير)** ولوازمهما **(فإن هذا)** أي علم الكلام **(مثل الدواء)** الذي لا يُحتاج إليه في كل وقت وينتفع به آحاد الناس ويستضرُّ به الآخَرون **(والفقه مثل الغذاء)** للأبدان الذي لا يُستغنَىٰ عنه بحال في إقامة ناموس البدن **(وضرر الغذاء لا يُحذَر، وضرر الدواء محذور لِما ذكرنا فيه من أنواع الضرر)** التي لا تُحصَىٰ **(فالعالِم به ينبغي أن يخصِّص بتعليم هذا العلم مَن)** وُجِدت **(فيه ثلاث خصال:**

إحداها: **التجرُّد للعلم**) والاستعداد لطلب المعرفة (**والحرص عليه**) بالإكباب على درسه وتعلُّمه (**فإن المحترف**) أي المشتغل بالحرفة والصناعة (**يمنعه الشغل**) الذي هو فيه (**عن الاستتمام وإزالة الشكوك إذا عرضت**) لعدم استعداده لذلك.

(**والثانية: الذكاء**) وهو[١] سرعة الإدراك وحدَّة الفهم، وقيل: هو سرعة اقتراح النتائج (**والفطنة**) وهي[٢] سرعة هجوم النفس على حقائق معانٍ مما تورده الحواسُّ عليها (**والفصاحة**) وهي مَلَكة يُقتدَر بها على التعبير عن المقصود[٣] (**فإن البليد**) المتحيِّر في أمره الذي لا يوصف بذكاء ولا فطنة (**لا ينتفع بفهمه**) بل هو دائمًا حيران في أمره (**والفَدْم**) وهو البطيء الفهم (**لا ينتفع بحِجاجه**) أي بمحاجَّته (**فيُخاف عليه من ضرر الكلام، ولا يُرجَىٰ فيه نفعه.**

والثالثة: أن يكون في طبعه الصلاح) وهو[٤] ضد الفساد، ويختصَّان في أكثر الاستعمال بالأفعال، وقوبِل في القرآن تارةً بالفساد، وأخرى بالسيئة (**والديانة**) وهي التمسُّك بأمور الدين (**والتقوى**) وهي تجنُّب القبيح خوفًا من الله تعالى (**ولا تكون الشهوات**) النفسية (**غالبة عليه**) وفي معنى الشهوات: التعصُّبات للمذاهب، والمُباهاة بالمعارف (**فإن الفاسق بأدنى شُبهة**) إذا عرضت (**ينخلع عن**) رِبْقة (**الدين، فإن ذلك يحل عنه الحجرَ**) أي الستر الحاجز (**ويرفع الستر بينه وبين المَلاذِّ**) الشهوانية (**فلا يحرص على إزالة الشبهة**) ودفعِها (**بل يغتنمها ليتخلَّص من أعباء التكليف**) ومشقَّاته (**فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلِّم أكثر مما يُصلِحه**).

---

(١) التوقيف للمناوي ص ١٧١.

(٢) السابق ص ٢٦٢.

(٣) ذكره الجلال القزويني في كتاب الإيضاح في علوم البلاغة ص ١٩ (ط - دار الكتب العلمية) وزاد: بلفظ فصيح.

(٤) المفردات للراغب ص ٢٨٤.

وقال المصنِّف في إلجام العوام[1]: التحدُّث في هذا العلم للعالِم إنما يكون علىٰ أربعة أوجُه: إما أن يكون مع نفسه، أو مع مَن هو مثله في الاستبصار، أو مع مَن هو مستعدٌّ للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرُّده لطلب معرفة الله، أو مع العامِّي. فإن كان قاطعًا - أي لا ظانًّا، أي غير حاكم مع نفسه بموجِب ظنِّه حكمًا جازمًا - فله أن يحدِّث نفسه به ويحدِّث مَن هو مثله في الاستبصار أو مَن هو متجرِّد لطلب المعرفة، مستعدٌّ لها، خالٍ عن الميل إلىٰ الدنيا والشهوات والتعصُّبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهُر بذكرها مع العوام، فمَن اتَّصف بهذه الصفات فلا بأس بالتحدُّث معه؛ لأن الفَطِن المتعطِّش إلىٰ المعرفة للمعرفة لا لغرض آخر يحيك في صدره إشكالُ الظواهر، وربما يلقيه في التأويلات الفاسدة؛ لشدة شَرَهه عن الفرار من الظواهر ومقتضاها، ومنعُ العلم أهله ظلمٌ كبثِّه إلىٰ غير أهله. وأما العامِّي فلا يحدَّث به، وفي معنىٰ العامي كل مَن لا يتَّصف بالصفات المذكورة، وأما المظنون فيتحدَّث به مع نفسه اضطرارًا، فإن ما ينطوي عليه الذهن من ظنٍّ وشكٍّ وقطعٍ لا تزال النفس تتحدث به، ولا قدرة علىٰ الخلاص منه ولا منع منه، ولا شك في منع التحدُّث به مع العوام، بل هو أَولىٰ بالمنع من المقطوع، أما تحدُّثه به مع مَن هو في مثل درجته في المعرفة أو مع المستعدِّ له ففيه نظرٌ، فيحتمل أن يقال: هو جائز؛ إذ لا يزيد علىٰ أن يقول: أظن كذا، وهو صادق. ويحتمل المنع؛ لأنه قادر علىٰ تركه، وهو بذكره متصرِّف بالظن في صفة الله تعالىٰ أو في مراده من كلامه، وفيه خطر، وإباحته إنما تُعرَف بنص أو إجماع أو قياس علىٰ منصوص، ولم يَرِدْ شيء من ذلك، بل ورد قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

(وإذا عرفتَ هذه الانقسامات اتَّضح لك أن هذه الحُجة المحمودة في الكلام إنما هي من جنس حجج القرآن) والأخبار الصحيحة **(من الكلمات اللطيفة)** المختصرة **(المؤثِّرة في القلوب)** بوَقْعها **(المقنعة للنفوس)** الكافية لها **(من دون**

---

(١) إلجام العوام ص ٧٥ - ٧٦.

التغلغل) والخوض **(في التقسيمات)** الغريبة **(والتدقيقات)** العجيبة **(التي لا يفهمها أكثر الناس)** ولا يحوم فكرُهم حولها **(وإذا فهموها)** بعد جهد **(اعتقدوا أنها شعوذة)** لا حقيقة لها **(وصناعة تعلَّمها صاحبها للتلبيس)** والتخليط **(فإذا قابله مثلُه في الصنعة قاومه)** قال المصنِّف في إلجام العوام[(١)]: [فإن قال قائل]: العامي إذا مُنع من البحث والنظر لم يعرف الدليل [ومَن لم يعرف الدليل] كان جاهلاً بالمدلول، وقد أمر الله كافة عباده بمعرفته بالإيمان به والتصديق بوجوده أولاً، وبتقديسه عن سِمات الحوادث ومشابَهة غيره ثانيًا، وبوحدانيته ثالثًا، وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعًا. وهذه الأمور ليست ضرورية، فهي إذًا مطلوبة، وكل علمٍ مطلوبٌ فلا سبيل إلىٰ اقتناصه وتحصيله إلا بالأدلة[(٢)]، فلا بد من النظر في الأدلة والتفطُّن لوجه دلالتها علىٰ المطلوب وكيفية إنتاجها له، وذلك لا يتم إلا بمعرفة شروط البراهين وكيفية ترتيب المقدمات واستنتاج النتائج، ويستجرُّ ذلك بالضرورة شيئًا فشيئًا إلىٰ تمام البحث واستيفاء علم الكلام إلىٰ آخر النظر في علم المعقولات. وكذلك يجب علىٰ العامي أن يصدِّق الرسول في كل ما جاء به، وصدقُه ليس بضروري، بل هو بشر كسائر الخَلق، فلا بد من دليل يميِّزه عن غيره ممَّن تحدَّىٰ بالنبوة كاذبًا، ولا يمكن ذلك إلا بالنظر في معجزاته ومعرفة حقيقة المعجزة وشروطها .. إلىٰ آخر النظر في النبوات، وهو ثلث علم الكلام. قلنا: الواجب علىٰ الخلق الإيمان بهذه الأمور، والإيمان عبارة عن تصديق جازم لا تردُّد فيه، ولا يشعر صاحبُه بجواز وقوع الخطأ فيه، وهذا التصديق يحصل علىٰ ست مراتب:

الأولىٰ، وهي أقصاها: ما يحصل بالبرهان المستقصَىٰ، المستوفَىٰ شروطه، المحرَّر أصوله ومقدماته درجةً درجة، كلمة كلمة، حتىٰ لا يبقىٰ مجالُ احتمالٍ

---

(١) إلجام العوام ص ١٤٨ - ١٥٤.

(٢) في الإلجام: إلا بشبكة الأدلة.

وممكن التباس، وذلك هو الغاية القصوىٰ، وربما يتفق ذلك في كل عصر لواحد أو اثنين ممَّن ينتهي إلىٰ تلك الدرجة، وقد يخلو العصرُ عنه، ولو كانت النجاة مقصورة علىٰ مثل تلك المعارف لقلَّت النجاةُ وقلَّ الناجون.

الثانية: أن يحصل بالأدلة الرسمية الكلامية المبنيَّة علىٰ أمور مسلَّمة مصدَّق بها؛ لاشتهارها بين أكابر العلماء، وشناعة إنكارها، ونفرة النفوس عن إبداء المزيد[1] فيها. وهذا الجنس أيضًا يفيد في بعض الأمور وفي حق بعض الناس تصديقًا جازمًا بحيث لا يشعر صاحبه بإمكان خلافه أصلاً.

الثالثة: أن يحصل التصديق بالأدلة الخِطابية التي جرت العادة باستعمالها في المحاورات والمخاطَبات الجارية في العادات، وذلك يفيد في حق الأكثرين تصديقًا ببادئ الرأي وسابق الفهم إذا لم يكن الباطن[2] مشحونًا بالتعصُّب وبرسوخ اعتقاد علىٰ خلاف مقتضَىٰ الدليل ولم يكن المستمع مشغوفًا بتكلُّف المُماراة والتشكيك ومتبجِّحًا بجدل[3] المجادلين في العقائد، وأكثر أدلة القرآن من هذا الجنس من الدليل الظاهر المفيد للتصديق، والدليل المستوفَىٰ هو الذي يفيد التصديقَ بعد تمام الأسئلة وجوابها بحيث لا يبقىٰ للسؤال مجال، والتصديق يحصل قبل ذلك.

الرابعة: التصديق بمجرد السماع ممَّن حسُنَ فيه الاعتقادُ بسبب كثرة ثناء الخَلق عليه، فإنَّ مَن حسُنَ اعتقادُه في أبيه وأستاذه أو رجل من الأفاضل المشهورين قد يخبره عن شيء فيسبق إليه اعتقادٌ جازم وتصديق بما أخبر عنه بحيث لا يبقىٰ مجال لغيره في قلبه، ومستنَده حسنُ اعتقاده فيه، وكذلك اعتقاد الصبيان في آبائهم ومعلِّميهم، فلا جَرَمَ يسمعون الاعتقادات ويصدِّقونها ويستمرون عليها من غير حاجة إلىٰ دليل وحجَّة.

---

(١) في الإلجام: المراء.

(٢) في الإلجام: الناظر.

(٣) في المطبوعة: ومنهاجه بتحذلق. والمثبت من الإلجام.

الخامسة: التصديق الذي يسبق إليه العلم عند سماع الشيء مع قرائن أحوال لا تفيد القطعَ عند المحقِّق، ولكن تلقي في حق[1] العوام اعتقادًا جازمًا.

السادسة: أن يسمع القول فيناسب طبعَه وأخلاقَه، فيبادر إلىٰ التصديق لمجرد موافقته لطبعه، لا من حُسن اعتقادٍ في قائله، ولا من قرينة تشهد له، لكن لمناسبته ما في طبعه. وهذه أضعف التصديقات وأدنىٰ الدرجات؛ لأن ما قبله استند إلىٰ دليل ما وإن كان ضعيفًا من قرينة أو حُسن اعتقاد في المخبِر أو نوع من ذلك، فهي أمارات يظنُّها العامِّي أدلة فتعمل في حقه عمل الأدلة.

وإذا علمت مراتبَ التصديق فاعلمْ أن مستنَد إيمان العوام هذه الأسباب، فأعلىٰ الدرجات في حقه أدلة القرآن وما يجري مَجراه مما يحرك القلبَ إلىٰ التصديق، فلا ينبغي أن يجاوَز بالعامي إلىٰ ما وراء أدلة القرآن وما في معناه من الجليَّات المقنعة المسكِّنة للقلوب، المستجرَّة لها إلىٰ الطمأنينة والتصديق، فما وراء ذلك ليس علىٰ قدر طاقته. ا.هـ. باختصار.

(**وعرفت أن**) الإمام (**الشافعي وكافة السلف**) رحمهم الله ممَّن تقدَّم ذكرُهم (**إنما منعوا من الخوض فيه والتجرُّد له لِما فيه من الضرر الذي نبَّهنا عليه**) أي فإن[2] أقوالهم محمولة علىٰ نهي المتعصِّب في الدين، أو القاصر عن تحصيل اليقين، أو القاصد إفساد عقائد المسلمين، أو الخائض فيما لا يُفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فلا يُتصوَّر من شريف تلك الحضرات وقوع المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات (**وأن ما نُقل عن ابن عباس** ﷺ **من مناظرة الخوارج**) في المسائل الأربعة (**وما نُقِل عن علي** رضي الله عنه **من المناظرة في القدر**) مع رجل من الشام (**وغيره كان من الكلام الجليِّ**) الواضح (**الظاهر**) الذي لا يحتاج إلىٰ فتح باب جدال (**وفي محل الحاجة**) وقدْر الحاجة (**وذلك**) لا ريب

(١) في الإلجام: في قلب.

(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ١٨.

فيه أنه (**محمود في كل حال**) غير مذموم عند الرجال (**نعم، قد تختلف الأعصار**) والأزمان (**في كثرة الحاجة**) إليه (**وقلّتها، فلا يبعُد أن يختلف الحكم لذلك**) ولأجل ذلك ما خاض فيه الأوَّلون إلا قليلاً؛ لعدم حدوث البدع في زمانهم، فلم يحتاجوا إلىٰ إبطالها وإفحام منتحلها.

(**فهذا حكم العقيدة التي تُعُبِّد الخَلق بها**) وكُلِّفوا بمعرفتها (**وحكم طريقة النضال**) والمدافعة (**عنها وحفظها**) في الصدور (**فأما إزالة الشُّبهة**) الخفية عن القلب (**وكشف أسرار الحقائق**) الإلهية (**ومعرفة الأشياء علىٰ ما هي عليه**) باليقين التام (**وإدراك الأسرار**) الباطنة (**التي يترجمها**) ويبيِّنها (**ظاهرُ ألفاظ هذه العقيدة**) ومنطوقها (**فلا مفتاح له إلا المجاهدة**) المشار إليها في قوله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: ٦٩] (**و**) في معنىٰ المجاهدة (**قمعُ الشهوات**) النفسانية (**والإقبال بالكلِّية علىٰ الله تعالىٰ**) بحيث لا يخطر في خاطره خاطرٌ لسواه (**وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات**) والمخاصمات (**وهي**) أي تلك الحالة الحاصلة من هذه الأمور (**رحمة من الله عز وجل**) ونعمة (**تفيض علىٰ مَن يتعرَّض لنَفَحاتها**) لِما ورد: «تعرَّضوا لنفحات الله، فإنَّ لله نفحات» (**بقدْر الرزق**) الذي قُدِّر له من الأزل (**وبحسب قبول المحل**) وانفساحه (**وطهارة القلب**) واتساعه لقبول تلك النفحات الواردات (**وذلك البحر**) العجاج (**الذي لا يُدرَك غوره**) ومنتهاه (**ولا يُبلَغ ساحله**) أي طرفه.

(**مسألة**) أخرىٰ: (**فإن قلتَ: هذا الكلام**) الذي تقدَّم ذكرُه (**يشير**) ظاهره (**إلىٰ أن العلوم**) المحمودة (**لها ظواهر وأسرار**) وأن (**بعضها جليٌّ**) ظاهر لكل الناس (**يبدو أولاً**) ويظهر (**وبعضها خفيٌّ**) المَدْرَك ولا (**يتضح**) إلا (**بالمجاهدة**) والرياضة ومكابدة النفس (**والطلب الحثيث**) في كشف سرِّه (**والفكر الصافي**) عن علائق الكدر (**والسر الخالي عن كل شيء**) يضادُّه (**من أشغال الدنيا سوىٰ المطلوب**) المأمور به (**وهذا يكاد**) أن (**يكون مخالفًا للشرع؛ إذ ليس للشرع ظاهر**

وباطن وسر وعلن، بل الظاهر والباطن والسر والعلن واحد) فأجاب بقوله: (فاعلمْ أن انقسام هذه العلوم إلىٰ خفيَّة وجليَّة) من الواضحات التي (لا ينكرها ذو بصيرة) قادحة (وإنما ينكرها القاصرون في المعارف) الإلهية (الذين تلقَّنوا في أول الصبا) من المشايخ (شيئًا) لم ينتقلوا عنه، بل (جمدوا عليه) أي استمروا علىٰ ذلك القدر اليسير؛ إذ التعليم في الصغر كالنقش علىٰ الحجر (فلم يكن لهم تَرَقٍّ) وصعود (إلىٰ شأو العُلَىٰ) أي غايته وأمده (و) لا نصيب إلىٰ بلوغ (مقامات العلماء) العارفين (والأولياء) الصالحين، فهؤلاء إذا ورد عليهم شيء من أفراد تلك المقامات أول وهلة قاموا بالإنكار عليه وبالغوا وشدَّدوا، وهذه الحالة تسبَّبت لكثير من علماء الظاهر بسبق الإنكار علىٰ علماء الباطن وتبديعهم وإخراجهم من جادَّة الشريعة، وهم معذورون؛ لجمودهم علىٰ ما لُقِّنوا (وذلك) الذي ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع، قال ﷺ: إن للقرآن ظاهرًا وباطنًا وحدًّا ومَطلعًا) قال العراقي[١]: أخرجه ابن حبان في صحيحه[٢] من حديث ابن مسعود بنحوه. ا.هـ.

وأورده ابن الأثير في نهايته[٣] في موضعين، قال في «ح د د»: حديث في صفة القرآن: «له حدٌّ» أي غاية، وحدُّ كل شيء: منتهَىٰ أمره[٤]. وقال في «ط ل ع» وعليه علامة السين المهملة، أي إن هذا الحديث من كتاب أبي موسىٰ المديني: «لكل حرفٍ حدٌّ، ولكل حدٍّ مُطَّلَعٌ»، أي لكل حدٍّ مَصعدٌ يُصعَد إليه من معرفة علمه، والمُطَّلَع: مكان الاطِّلاع من موضع عالٍ. قال: ويجوز أن يكون «مَطْلَع» كـ «مَصْعَد» زِنةً ومعنًىٰ.

وقال المصنِّف في آخر كتابه مشكاة الأنوار[٥]: حديث «للقرآن ظاهر وباطن

---

(١) المغني ١/ ٦٢.

(٢) صحيح ابن حبان ١/ ٢٧٦، ولفظه: «أنزل القرآن علىٰ سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن».

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر ١/ ٣٥٣، ٣/ ١٣٢.

(٤) عبارة ابن الأثير: «ومنه الحديث في صفة القرآن: لكل حرف حد. أي نهاية، ومنتهىٰ كل شيء حده».

(٥) مشكاة الأنوار ص ٧٧.

وحدٌّ ومطلع»، وربما نُقِل هذا عن علي موقوفًا.

(**وقال علي** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) فيما أخرجه أبو نعيم في كتاب الحلية بطوله من طريقين (**وأشار**) بيده (**إلىٰ صدره**): هاء هاء (**إن ههنا علومًا جَمَّة**) أي كثيرة (**لو وجدت لها حَمَلة**) وقد تقدَّم بطوله في كتاب العلم مع شرح معانيه.

(**وقال** ﷺ: **نحن معاشر الأنبياء أُمِرنا أن نكلِّم الناس علىٰ قدْر عقولهم**) تقدَّم بيانه في كتاب العلم.

(**وقال** ﷺ: **ما حدَّث أحدٌ قومًا بحديث لم تبلغه عقولُهم إلا كان فتنة عليهم**) تقدَّم في كتاب العلم. ونسبه صاحب القوت[1] إلىٰ بعض السلف بلفظ: ما من عالِم يحدِّث قومًا بعلم لم تبلغه عقولُهم إلا كان فتنة عليهم. وأورده المصنِّف في «إلجام العوام»[2] بلفظ: «لا يفهمونه كان فتنةً علىٰ بعضهم».

(**وقال الله تعالىٰ**) في كتابه العزيز: (﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ۝﴾) [العنكبوت: ٤٣] تقدَّم ما يتعلق به في أول كتاب العلم.

(**وقال** ﷺ: **إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالِمون بالله تعالىٰ .. الحديث**) أي إلىٰ آخره وهو: «فإذا علموه لا ينكر عليهم إلا أهل الغِرَّة بالله تعالىٰ» (**كما أوردناه في كتاب العلم**) ووسَّعنا الكلامَ عليه هنالك. ويوجد هنا في بعض النسخ قبل هذا الحديث: وقال أبو هريرة: حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين، فأما أحدهما فبثثتُه، وأما الآخَر فلو بثثتُه قُطِع هذا البلعوم[3]. وليس ذلك في نسخة العراقي[4].

---

(١) قوت القلوب ٣/ ١١٨٩.

(٢) إلجام العوام ص ١٣٢.

(٣) رواه البخاري في صحيحه ١/ ٥٩.

(٤) لأنه موقوف علىٰ أبي هريرة، وقد التزم العراقي أن لا يخرج إلا الأحاديث المرفوعة.

(وقال ﷺ: **لو علمتم**) كذا في النسخ الكثيرة، وفي بعضها: لو تعلمون. وهو نسخة العراقي، وهو نص الجماعة المخرِّجين لهذا الحديث (**ما أعلم**) أي[١] من [عِظَم] انتقام الله من أهل الجرائم، وأهوال القيامة (**لضحكتم قليلا**) أي كان ضحككم على القلة. وقيل: معناه: لَما ضحكتم أصلاً، وهذا لمناسبة السياق؛ لأن «لو» حرف امتناع لامتناع (**ولبكيتم كثيرًا**) وقدَّم الضحك لكونه من المَسرَّة، وفيه من أنواع البديع مقابلة الضحك بالبكاء، والقلة بالكثرة، ومطابقة كلٍّ منهما بالآخر.

وقال العراقي[٢]: أخرجاه[٣] من حديث عائشة وأنس.

قلت: وأخرجه أيضًا الإمام أحمد[٤] والترمذي[٥] والنسائي[٦] وابن ماجه[٧] كلهم عن أنس قال: خطب رسول الله ﷺ خطبة ما سمعت قط بمثلها .. ثم ذكره.

وأخرج الحاكم في المستدرك من رواية يونس بن خبَّاب عن مجاهد عن أبي ذر رفعه[٨]: «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيرًا ولَما ساغ لكم الطعامُ والشراب». وقال: على شرطهما ولم يخرجاه. وتعقَّبه الذهبي بأنه منقطع. ورواه أيضًا من طريقه ابن عساكر في التاريخ[٩] بتلك الزيادة.

---

(١) فيض القدير ٥/ ٣١٥ - ٣١٦.

(٢) المغني ١/ ٦٢.

(٣) صحيح البخاري ١/ ٣٢٨، ٣/ ٢٢٥. صحيح مسلم ١/ ٢٠٢، ٢/ ١١٠٧.

(٤) مسند أحمد ٢٠/ ٣١٢.

(٥) لم يذكر الترمذي لفظه، وإنما رواه في سننه ٤/ ١٤٥ من حديث أبي ذر الغفاري، ثم قال: وفي الباب عن أبي هريرة وعائشة وابن عباس وأنس.

(٦) السنن الكبرى ١٠/ ٨٧.

(٧) سنن ابن ماجه ٥/ ٦٠٥.

(٨) بل هو موقوف على أبي ذر. وفيه زيادة: «ولا نمتم على الفرش، ولهجرتم النساء، ولخرجتم إلى الصعدات تجأرون وتبكون». المستدرك ٥/ ٤٢.

(٩) تاريخ دمشق ٦٦/ ٢١٤.

وأخرج الحاكم أيضًا في كتاب الرقاق[١] والبيهقي في الشعب[٢] عن أبي الدرداء رفعه: «لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيرًا ولضحكتم قليلاً ولخرجتم إلىٰ الصُّعدات تجأرون، لا تدرون تنجون أو لا تنجون». وقال الحاكم: صحيح، وأقرَّه الذهبيُّ.

وقال الهيثمي[٣]: رواه الطبراني من طريق ابنة أبي الدرداء عن أبيها، ولم أعرفها. وبقية رجاله رجال الصحيح.

وأخرج الحاكم أيضًا في الأهوال[٤] عن أبي هريرة رفعه: «لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيرًا ولضحكتم قليلاً، يظهر النفاق، وتُرفَع الأمانة، وتُقبَض الرحمة، ويُتَّهَم الأمين، ويؤتَمَن غير الأمين، أناخ بكم الشر الجور[٥]، الفتن كأمثال الليل المظلم». وقال: صحيح، وأقرَّه الذهبيُّ.

(فليت شِعري إن لم يكن ذلك سرًّا) باطنيًّا **(ومُنع من إفشائه)** وإظهاره **(لقصور الفهم عن إدراكه)** وفي نسخة: عن دركه **(أو لمعنىٰ آخر فلِمَ لمْ يذكره)** مع أنه أمين علىٰ تبليغ ما أُمِر به **(ولا شك أنهم كانوا يصدِّقونه لو ذكره لهم)** وينكشف[٦] ذلك بتسليم أصلين:

---

(١) المستدرك علىٰ الصحيحين ٤/ ٤٦٤.

(٢) شعب الإيمان ٢/ ٢٣٠.

(٣) مجمع الزوائد ١٠/ ٣٩٧.

(٤) المستدرك علىٰ الصحيحين ٥/ ٤٢.

(٥) كذا في مطبوع الإتحاف، وفي المستدرك: السرف والجوب. والصواب: الشُّرف الجُون. كما في صحيح ابن حبان ١٥/ ٩٩. قال ابن الأثير في النهاية ٢/ ٤٦٣: «وفي الحديث: تخرج بكم الشرف الجون. قيل: يا رسول الله، وما الشرف الجون؟ قال: فتن كقطع الليل المظلم. شبه الفتن في اتصالها وامتداد أوقاتها بالنوق المسنة السود».

(٦) إلجام العوام ص ١٠٥ - ١٠٧.

الأول: أن النبي ﷺ أفاض إلىٰ الخَلق ما أُوحيَ إليه، وأنه ما كتم شيئًا من الوحي، فلذلك كان رحمة للعالمين، فما ترك شيئًا مما يقرِّبهم إلىٰ رضا الله تعالىٰ إلا دلَّهم عليه وأمرهم به، ولا مما يسخط اللهَ إلا حذَّرهم ونهاهم عنه في العلم والعمل جميعًا.

الثاني: أن أعرف الناس بمعاني كلامه وأحراهم بالوقوف علىٰ كُنْهه ودركِ أسراره الذين شاهدوا الوحي والتنزيل وصحبوه ولازَموه، متشمِّرين لتلقِّي ما يقوله بالقبول للعمل به أولاً، والنقل إلىٰ مَن بعدهم ثانيًا، والتقرُّب إلىٰ الله بسماعه وحفظه ونشره، وهم الذين حضَّهم رسولُ الله ﷺ علىٰ السماع والفهم والحفظ والأداء فقال: «نضَّر اللهُ امرءًا سمع مقالتي فوعاها وأدَّاها كما سمعها..» الحديث.

(وقال ابن عباس رضي الله عنهما **في)** تفسير **(قوله** عز وجل: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾) [الطلاق: ١٢] ما نصه: **(لو ذكرتُ تفسيره)** كما علمتُه **(لرجمتموني)** أي لم تحتمل عقولُكم لدركه فتنكرون عليَّ ذلك **(وفي لفظ آخر: لقلتم إنه كافر**[١]**)**.

وقال ﷺ: **ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشيء وقر في صدره)** تقدَّم في كتاب العلم.

(ولا شك في أن ذلك كان متعلقًا بقواعد الدين، غير خارج عنها، وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيًا بظواهرها علىٰ غيره) من الصحابة رضوان الله عليهم.

(وقال) أبو محمد **(سهل)** ابن عبد الله **(التستري)** رحمه الله تعالىٰ: **(للعالِم ثلاثة علوم: علمٌ ظاهر يبذله لأهل الظاهر، وعلم باطن لا يسعه إظهارُه إلا لأهله،**

---

(١) ذكره أبو طالب المكي في قوت القلوب ٢/ ٧٣٣، ولفظه: «وكان ابن عباس يقول: لو فسرت لكم هذه الآية لكفرتم. قيل: وكيف؟ قال: كنتم تنكرونها، وإنكاركم لها كفر بها. وفي لفظ آخر: لو فسرت الآية التي في سورة النساء الصغرىٰ لرجمتموني بالحجارة. أي لكفرتموني؛ لأنهم لا يقتلون إلا كافرا عندهم».

وعلمٌ هو بينه وبين الله تعالىٰ لا يُظهِره لأحد) هكذا أورده صاحب القوت[1] عن سهل، إلا أنه قال: وعلمٌ هو سر بين الله وبين العالِم هو حقيقة إيمانه، لا يُظهِره لأهل الظاهر ولا لأهل الباطن.

(وقال بعض العارفين: إفشاء سر الربوبية كفرٌ) هذا القول أورده صاحب القوت في الباب الثالث والثلاثين في آخر أخبار الصفات ما نصه[2]: وحقيقة علم التوحيد باطن المعرفة، وهو سبقُ المعروف إلىٰ مَن به تعرَّف بصفة مخصوصة لحبيب مقرَّب مخصوص، ولا تسع معرفةُ ذلك الكافةَ، وإفشاء سر الربوبية كفر. وقال بعض العارفين: مَن صرَّح بالتوحيد وأفشىٰ سر الوحدانية فقتلُه أفضل من إحياء غيره. ا.هـ.

وقد عُلم من هذا السياق أن المراد ببعض العارفين في قول المصنِّف هو أبو طالب المكي صاحب القوت.

وقد أُنكِرَ علىٰ المصنِّف هذا القول في زمنه، فأجاب عنه في كتابه الإملاء بما نصه: فصل: وأما معنىٰ «إفشاء سر الربوبية كفرٌ» فيخرَّج علىٰ وجهين، **أحدهما**: أن يُراد به كفر دون كفر، سُمِّي بذلك تغليظًا لِما أتىٰ به المفشي، وتعظيمًا لِما ارتكبه. ويُعترَض هذا بأن يقال: لا يصح أن يسمَّىٰ هذا كفرًا؛ لأنه ضد الكفر؛ إذ الكافر الذي سُمِّي هذا علىٰ معناه ساتر، وهذا المفشي للسر ناشرٌ، وأين النشر من الستر، والإظهار من التغطية، والإعلان من الكتم؟ واندفاع هذا بيِّنٌ بأن يقال: ليس الكفر الشرعي تابع للاشتقاق، وإنما هو حكم لمخالفة الأمر وارتكاب النهي، فمَن ردَّ إحسان محسن أو جحد نعمة متفضِّل فيقال له: كافر، لجهتين، إحداهما من جهة الاشتقاق، ويكون إذ ذاك اسمًا بناءً علىٰ وصف، والثانية من جهة الشرع، ويكون إذ ذاك حكمًا يوجب عقوبةً، والشرع قد ورد بشكر المنعم، فافهم، لا تذهب مع

(١) قوت القلوب ٣/ ١١٨٨.

(٢) السابق ٣/ ١١٨٧.

الألفاظ، ولا تحجبك التسميات، وتفطَّنْ لخداعها، واحترسْ من استدراجها، فإذًا مَن أظهر ما أُمِر بكتمه كمَن كتم ما أُمِر بنشره، وفي مخالفة الأمر فيهما حكم واحد على هذا الاعتبار، ويدل على ذلك قوله ﷺ: «لا تحدِّثوا الناس بما لم تصله عقولُهم»، وفي ارتكاب النهي عصيان، ويسمَّى في باب القياس على المذكور كفرانًا. **والوجه الثاني**: أن يكون معناه كفرًا للسامع دون المخبِر، بخلاف الوجه الأول، ويكون هذا مطابقًا لحديث «لا تحدِّثوا الناس بما لم تصله عقولهم، أتريدون أن يكذَّب الله ورسوله»؟ فمَن حدَّث أحدًا بما لم يصل إليه عقلُه ربما سارع إلى التكذيب، وهو الأكثر، ومَن كذَّب بقدرة الله تعالى أو بما أوجد بها فقد كفر ولو لم يقصد الكفرَ، فإن أكثر اليهود والنصارى وسائر النِّحَل ما قصدت الكفر ولا تظنه بأنفسها، وهم كفار بلا ريب. وهذا وجه واضح قريب، ولا يُلتفَت إلى ما مال إليه بعض مَن لا يعرف وجوه التأويل ولا يعقل كلام أولي الحكم والراسخين في العلم حتى ظن أن قائل ذلك إن أراد به الكفر الذي هو نقيض الإيمان والإسلام يتعلق بمخبِره ويلحق قائلَه، وهذا لا يخرَّج إلا على مذاهب أهل الأهواء الذين يكفِّرون بالمعاصي، وأهل السنة لا يرضون بذلك، وكيف يقال لمَن آمن بالله واليوم الآخر وعبدَ اللهَ بالقول الذي ينزِّهه والعمل الذي يقصد به التعبُّد لوجهه والأمر الذي يستزيده إيمانًا ومعرفةً ثم يكرمه الله على ذلك بفوائد المزيد ويُنيله ما يشرف من المِنَح ويريه أعلام الرضا ثم يكفِّره أحدٌ بغير شرع ولا قياس عليه، والإيمان لا يُخرَج عنه إلا بنبذه واطِّراحه وتركِه واعتقاد ما لا يتم الإيمانُ معه ولا يحصل بمفارقته، وليس في إفشاء الوليِّ شيء مما يناقض الإيمانَ، اللهم إلا أن يريد بإفشائه وقوع الكفر من السامع له، فهذا عابث متمرِّد وليس بوليٍّ، ومَن أراد من خلق الله أن يكفروا بالله فهو لا محالة كافر، وعلى هذا يخرَّج قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوَۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] ثم إنه مَن سبَّ أحدًا منهم على معنى ما يجد له من العداوة والبغضاء قيل له: أخطأتَ وأثمتَ، من غير تكفير، وإن كان إنما فعل ذلك ليسمع سب الله وسب رسوله فهو كافر بالإجماع.

(**وقال بعضهم**) أي العارفين، ومثله في القوت أيضًا، ولكن سياق المصنِّف في الإملاء الآتي ذِكره صريح في أنه قول سهل التستري، وهو محل تأمُّل (**للربوبية سرٌّ لو ظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سر لو كُشِف بطل العلمُ، وللعلم سر لو ظهر لبطلت الأحكام**) وهذا القول أيضًا أورده صاحب القوت[1]، إلا أنه قال: وللعلماء بالله سرٌّ لو أظهره الله تعالىٰ لبطلت الأحكام. ثم قال: فقُوام الإيمان واستقامة الشرع بكتم السر، به وقع التدبير، وعليه انتظم الأمر والنهي، والله غالب علىٰ أمره.

(**وهذا القائل**) من العارفين (**إن لم يُرِدْ بذلك بطلانَ النبوة في حق الضعفاء لقصور فهمهم**) عن إدراك المعارف الخفيَّة (**فما ذكره ليس بحق، بل الصحيح أنه لا تناقُض، وأن الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ومِلاك الورع النبوةُ**) قال المصنِّف في الإملاء: فإن قيل: فما معنىٰ قول سهل الذي يُنسَب إليه: للإلهية سرٌّ .. الخ، وجاء في الإحياء علىٰ إثر هذا القول: وقائل هذا إن لم يُرِدْ به بطلانَ النبوة في حق الضعفاء فما قاله ليس بحق، فإن الصحيح لا يتناقض، والكامل مَن لا يطفئ نور معرفته نور ورعه. وهذا وإن لم يكن من الأسئلة المرسومة فهو متعلِّق منها بما فُرِّع من الكلام فيه آنفًا وناظر إليه؛ إذ ما أدَّىٰ إفشاؤه إلىٰ بطلان النبوة والأحكام فهو كفر. والجواب: أن الذي قاله رحمه الله وإن كان مستعجمًا في الظاهر فهو قريب المَسلك بادي الصحة للمتأمِّل الذي يعرف مصادر أغراضهم ومسالك أقوالهم، وسر الألوهية الذي بمعرفته يستحق النبوةَ مَن وصل إلىٰ الله باليقين الذي لولاه لم يكن نبيًّا لا يخلو إما أن يكون انكشافه من الله تعالىٰ مما يطلع علىٰ القلوب من الأنوار التي كانت غائبة عنها بأن كانت القلوب ضعيفة طرأ عليها من الدهش والاصطلام والحيرة والتِّيه ما يبهر العقولَ ويُفقِد الإحساس ويقطع عن الدنيا وما فيها، وذلك لضعفه، ومَن انتهىٰ إلىٰ هذه الحالة فتبطُل النبوةُ في حقه أن يعرفها أو يعقل ما جاء من قِبَلها؛ إذ قد شغله عنها ما هو أعظم لديه منها، وربما كان ذلك

---

(١) قوت القلوب ٣/ ١١٨٨.

سبب موته؛ لعجزه عن حمل ما يطرأ عليه، كما حُكي أن شابًّا من سالكي طريق الآخرة عُرِض عليه أبو يزيد، ولم يرَه من قبل، فلما نظر إليه الشاب مات لساعته، فقيل له في ذلك، فقال: كان في صدره أمرٌ لم تنكشف له حقيقته، فلما رآني انكشف له، وكان في مقام الضعفاء من المريدين، فلم يُطِقْ حمله فمات به. وإما أن يكون انكشافه من عالِم به على جهة الخبر عنه، فتبطُل النبوةُ في حق المخبِر، حيث نُهي عن الإفشاء فأفشىٰ، وأُمِر أن لا يتحدَّث فلم يفعل، فخرج بهذه المعصية عن طاعة النبي ﷺ فيها، فلهذا قيل في ذلك: بطلت النبوة في حقه بإخباره. فإن قلتَ: فلِمَ لا تكفِّروه علىٰ هذا الوجه إذا بطلت النبوة في حقه بإخباره؟ قلنا: لم يبطُل في حقه جميعُها، وإنما بطل في حقه منها ما خالف الأمرَ الثابت من قِبَلها، ويُعَدُّ مَقُوله من الكلم إغلاءً وتغليظًا لحق الإفشاء، وقد سبق الكلام عليه في معنىٰ إفشاء سر الربوبية، وأما سر النبوة الذي أوجبَ بطلان العلم لمَن رُزِقها أو رُزِق معرفتها علىٰ الجملة؛ إذ النبوة لا يعرفها بالحقيقة إلا نبي، فإن انكشف ذلك لقلب أحد بطل العلمُ في حقه باعتبار المحبة له بالأمر المتوجِّه عليه بطلبه والبحث عنه والتفكُّر، فيكون كالنبي إذا سُئل عن شيء أو وقعت له واقعة لم يحتجْ إلىٰ النظر فيها ولا إلىٰ البحث عنها، بل ينتظر ما عُوِّدَ من كشف الحقائق بإخبار مَلَكٍ، أو ضربِ مثل يفهم إياه، أو اطِّلاع علىٰ اللوح المحفوظ، أو إلقاء في رُوع، فيعود ذلك أصلاً في العلم ونسخًا له ومعنىٰ يقيس عليه غيرَه. وإما أن يكون كشفُه بخبرِ مَن رُزِق علم ذلك كان بطلان العلم في حق المُخبَر إذا أفشاه لغير أهله وأهداه لمَن لا يستحقه، كما رُوي أن عيسىٰ عليه السلام قال: لا تعلِّقوا الدُّر في أعناق الخنازير. وإنما أراد أن لا يباح العلم لغير أهله، وقد جاء: لا تمنعوا الحكمةَ أهلَها فتظلموهم، ولا تضعوها عند غير أهلها فتظلموها. وأما سر العلم الذي يوجب كشفُه بطلانَ الأحكام، فإن كان كشفُه من الله تعالىٰ لقلوب ضعيفة بطلت الأحكامُ في حقها لِما تطَّلع عليه في ذلك السر من معرفة مآل الأشياء ومواقف الخَلق وكشفِ أسرار العباد وما بطنَ من المقدور، فمَن عرف نفسه مثلاً أنه من أهل الجنة لم يصلِّ ولم يَصُمْ ولم يُتعِب

نفسَه في خير، وكذلك لو انكشف له أنه من أهل النار كمُلَ انهماكُه، فلا يحتاج إلىٰ تعب زائد ولا نَصْب مكائد، فلو عرف كل واحد عاقبتَه ومآله بطلت الأحكام الجارية عليه، وإن كان كشفُها من مخبر استروح الضعيفُ إلىٰ ما يسمع من ذلك فيتعطَّل وينخرم حالُه وينحلُّ قيدُه، وبعد هذا فلا يُحمَل كلام سهل رحمه الله إلا علىٰ ما تعذَّر لا علىٰ ما يوجد، ولذلك جعله مقرونًا بحرف «لو» الدالِّ علىٰ امتناع لامتناع غيره، كما يقال: لو كان للإنسان جناحان لطار، ولو كان للسماء درج لصعد إليها، ولو كان البشر مَلَكًا لفقد الشهوةَ، فعلىٰ هذا يخرَّج كلام سهل رحمه الله في ظاهر الأمر. والله أعلم.

(مسألة) أخرىٰ: (**فإن قلتَ: هذه الآيات**) القرآنية (**والأخبار**) الواردة من طريق الثقات (**تتطرَّق إليها تأويلاتٌ**) تصرفها عن ظواهرها (**فبيِّنْ**) لنا وأوضِحْ (**كيفية اختلاف الظاهر والباطن، فإن الباطن إن كان مناقضًا للظاهر ففيه إبطال الشرع، وهو قول مَن قال إن الحقيقة خلاف الشريعة، وهو كفرٌ**) وضلال (**فإن الشريعة عبارة عن الظاهر**) أي ظاهر الأحكام المتلقَّاة عن لسان الشرع (**والحقيقة عبارة عن الباطن**) وهو العلم المستفاد من باطن هذه الأحكام (**وإن كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو**) بعينه (**فيزول به الانقسام**) أي انقسام العلوم إلىٰ خفيَّة وجليَّة (**ولا يكون**) علىٰ هذا (**للشرع سر لا يُفشَىٰ**) ويؤمَر بالكتمان (**بل يكون الخفي والجلي**) منه (**واحدًا**) وقد أجاب عن هذا الإشكال بقوله: (**فاعلمْ أن هذا السؤال يحرِّك خَطْبًا عظيمًا**) وأمرًا جسيمًا (**وينجرُّ إلىٰ علوم المكاشفة ويُخرِج عن مقصود علم المعاملة**) الذي نحن بصدده (**وهو غرض هذه الكتب، فإن العقائد التي ذكرناها**) في هذا الكتاب (**من أعمال القلوب، فقد تُعُبِّدنا**) وأُلزِمنا (**بتلقِّيها بالقبول**) والإذعان (**والتصديق بعقد القلب عليها**) وربطِه عليها. أشار بذلك إلىٰ معناها اللغوي (**لا بأن يُتوصَّل**) بها (**إلىٰ أن تنكشف لنا حقائقها**) كما هي هي (**فإن ذلك لم يكلَّف به كافة الناس**) وإلا وقعوا في حرج عظيم (**ولولا أنه**) أي مجموع ما ذُكِر

من العقائد (من الأعمال لَما أوردناه في هذا الكتاب، ولولا أنه عملُ ظاهرِ القلب لا باطنه لَما أوردناه في الشطر الأول من الكتاب، وإنما الكشف الحقيقي) الذي هو معرفة الأشياء علىٰ ما هي عليها (هو صفة سر القلب) وباطنه (ولكن إذا انجرَّ الكلام) والبحث (إلىٰ تحريك خيال) وإثارة شُبهة (في مناقضة الظاهر للباطن) في بادئ الرأي (فلا بد من) إيراد (كلام وجيز) مختصر (في حلِّه) والكشف عن مَظانِّه (فمن قال إن الحقيقة تخالف الشريعةَ أو) زعم أن (الباطن يناقض الظاهر فهو إلىٰ الكفر) والضلال (أقرب منه إلىٰ الإيمان) والرشد (بل الأسرار التي يختصُّ بها المقرَّبون) إلىٰ الحضرات الإلهية (بدركها) ومعرفتها وإحاطتها (ولا يشاركهم الأكثرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويُمنعون من إفشائها) وإظهارها لهم و(إليهم) فإنها (ترجع إلىٰ خمسة أقسام) بالحصر والاستقصاء، وما عداها مما تسبق إليه الأذهان راجع إليها عند التأمُّل التام:

(الأول: أن يكون الشيء في نفسه) أي حدِّ ذاته (دقيقًا) خفيًّا، ولشدة خفائه (تكلُّ أكثرُ الأفهام) وتُمنع (عن دركه) علىٰ حقيقته (فيختص بدركه الخواصُّ) من عِباد الله الذين اختصَّهم الله لقُربه وجعلهم من أهل الاختصاص، وهم المفتوح عليهم باب الواردات الإلهية (وعليهم) أنهم إذا كُشِف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه إلىٰ غير أهله) الذي ليس من أرباب ذلك الدرك (فيصير) ذلك الإفشاءُ (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصُر أفهامُهم) الجامدة (عن الدرك، وإخفاء سر الروح وكفُّ رسول الله ﷺ عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال: فأمسك النبي ﷺ فلم يردَّ عليهم شيئًا .. الحديث[1]. وقال ابن عباس: قالت اليهود للنبي ﷺ: أخبِرْنا ما

---

(١) تمام الحديث: فعلمت أنه يوحىٰ إليه، فنزل قوله تعالىٰ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٨٥﴾. صحيح البخاري ١/ ٦١، ٣/ ٢٥٣، ٤/ ٣٦٣، ٣٩٦، ٣٩٧. صحيح مسلم ٢/ ١٢٨٦.

الروح؟ وكيف تعذَّب الروح التي في الجسد؟ وإنما الروح من أمر الله. ولم يكن نزل إليه فيه شيء، فلم يجبْهم، فأتاه جبريل عليه السلام بالآية: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥][(١)].

(**فإن حقيقته مما تكلُّ الأفهام عن دركه، وتقصُر الأوهامُ عن تصوُّر كُنْهه**) ولذلك اختُلف فيه الاختلاف الكثير، علىٰ ما تقدم بيانه وتفصيله في آخر كتاب العلم (**ولا تظنن أن ذلك لم يكن مكشوفًا لرسول الله ﷺ، فإن مَن لم يعرف الروح**) الذي به قوام كل ذات (**فكأنَّه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربَّه**) وعليه يخرَّج قولهم: مَن عرف نفسه فقد عرف ربَّه (**ولا يبعُد أن يكون ذلك مكشوفًا**) أيضًا (**لبعض الأولياء**) العارفين بما أُلقيَ في رُوعهم بالنفث والإلهام، بل (**والعلماء**) الراسخين (**وإن لم يكونوا أنبياء، ولكنهم يتأدَّبون بآداب الشرع فيسكتون عما سكت عنه**) أي[(٢)] من حيث إنه ﷺ أمسك عن الإخبار عن الروح وماهيَّته بإذن الله تعالىٰ ووحيه، وهو ﷺ معدن العلم وينبوع الحكمة، لا يسوغ لغيره الخوض فيه والإشارة إليه، لا جَرَم لمَّا تقاضت النفس الإنسانية المتطلِّعة إلىٰ الفضول، المتشوِّفة إلىٰ المعقول، المتحركة بوضعها إلىٰ كل ما أُمِرتْ بالسكوت فيه، والمتسوِّرة بحرصها إلىٰ كل تحقيق وكل تمويه، وأطلقت عنانَ النظر في مسارح الفكر، وخاضت غمرات [معرفة] ماهيَّة الروح، تاهت في التِّيه، وتنوَّعت آراؤها فيه، ولم يوجد الاختلاف بين أرباب النقل والعقل في شيء كالاختلاف في ماهية الروح، ولو لزمت النفوسُ حدَّها معترفة بعجزها كان ذلك أجدر بها وأَولىٰ (**بل في صفات الله تعالىٰ من الخفايا**) أي الأسرار الخفية (**ما تقصُر أفهامُ الجماهير**) أي كثير من الناس (**عن دركه**) ومعرفته (**ولم يذكر رسول الله ﷺ منها إلا الظواهر للأفهام من العلم والقدرة وغيرهما**) من الصفات (**حتىٰ فهمها الخلقُ بنوع مناسبة توهَّموها إلىٰ علمهم وقدرتهم؛ إذ كان**

---

(١) رواه الطبري في جامع البيان ١٥/ ٦٩ - ٧٠.

(٢) عوارف المعارف للسهروردي ص ٣٠٨.

لهم من الأوصاف ما يسمَّىٰ علمًا وقدرةً، فيتوهَّمون ذلك بنوع مقايسة، ولو ذكر من صفاته) عَزَّوَجَلَّ **(مما ليس للخَلق مما يناسبه بعض المناسبة شيءٌ لم يفهموه)** ولنفر[(١)] الناسُ عن قبوله، ولبادروا بالإنكار وقالوا: هذا عين المُحال، ووقعوا في التعطيل [ولا خير في المبالغة في تنزيه ينتج التعطيلَ] في حق الكافة إلا الأقلِّين، وقد بُعِث ﷺ داعيًا للخلق إلىٰ سعادة الآخرة ورحمة للعالمين، فكيف ينطق بما فيه هلاك الأكثرين **(بل لذة الجماع إذا ذُكرت للصبي)** لم يدركها **(أو العِنِّين)** هو الذي لا يقدر علىٰ إتيان النساء أو لا يشتهيهن **(لم يفهمها إلا بمناسبة لذة المطعوم الذي يدركه)** كالسكر أو العسل مثلاً **(ولا يكون ذلك فهمًا علىٰ التحقيق)** كما ينبغي، فإن اللذة التي تحصل من الجماع خلاف اللذة التي تحصل من استعمال السكر مثلاً **(والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع والأكل)** وهذا لا يُستراب فيه.

وقال المصنف في المقصد الأسنىٰ[(٢)]: فإن قلتَ: لو قال لنا صبي أو عِنِّين: ما السبيل إلىٰ معرفة لذة الوقاع وإدراك حقيقته؟ قلنا: ههنا سبيلان، أحدهما: أن نَصِفَه لك حتىٰ تعرفه، والآخَر: أن تصبر حتىٰ تظهر فيك غريزة الشهوة ثم تباشر الوقاعَ حتىٰ تظهر فيك لذته فتعرفه. وهذا السبيل الثاني هو السبيل المحقَّق المفضي إلىٰ حقيقة المعرفة. فأما الأول فلا يفضي إلا إلىٰ التوهُّم وتشبيه الشيء بما لا يشبهه؛ إذ غايتنا أن نمثِّل لذةَ الوقاع عنده بشيء من اللذات التي يدركها العِنِّين كلذة الطعام الحلو مثلاً، فنقول له: أما تعرف أن السكر لذيذ فإنك تجد عند تناوله حالة طيبة وتحس في نفسك راحةً؟ قال: نعم، قلنا: الجماع أيضًا كذلك، أفترىٰ أن هذا يفهمه حقيقة لذة الجماع كما هي حتىٰ ينزِّل في معرفتها منزلة مَن ذاق تلك اللذة وأدركها؟ هيهات هيهات! وإنما غاية هذا الوصف إيهام وتشبيه ومشاركة في

---

(١) إلجام العوام ص ١٣١ - ١٣٢.

(٢) المقصد الأسنىٰ ص ٥٠ - ٥٢.

الاسم، لكن يُقطَع التشبيه بأن يقال: ليس كمثله شيء، فهو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين، كما يقال: الوقاع لذيذ كالسكر، ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه البتَّة، ولكن تشاركها في الاسم، وكأنَّا إذا عرفنا أن الله تعالىٰ حي عالم قدير فلم نعرف [إلا أنفسنا ولم نعرفه] إلا بأنفسنا؛ إذ الأصم لا يُتصوَّر أن يفهم معنىٰ قولنا: إن الله سميع، ولا الأكمه معنىٰ قولنا: إن الله بصير. وكذلك إذا قال القائل: كيف يكون الله عالمًا بالأشياء؟ فنقول له: كما تعلم أنت أشياء. فلا يمكنه أن يفهم شيئًا إلا إذا كان فيه ما يناسبه، فيعلم أولاً ما هو متَّصف به، ثم يعلم غيرَه بالمقايسة إليه، فإذا كان لله تعالىٰ وصفٌ وخاصية ليس فينا ما يناسبه ويشاركه ولو في الاسم لم يُتصوَّر فهمه البتَّة، فما عرف أحد إلا نفسه، ثم قايس بين صفات الله تعالىٰ وبين صفات نفسه، وتتعالىٰ صفات الله وتتقدَّس عن أن تشبه صفاتنا.

(**وبالجملة، فلا يدرك الإنسان إلا نفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال**) موجودة لديه (**أو مما كانت له من قبل**) فيتذكَّرها (**ثم بالمناسبة إليه يفهم ذلك لغيره**) مقايسةً (**ثم**) إنه (**قد يصدِّق**) في نفسه (**بأن بينهما تفاوتًا**) وتمييزًا (**في الشرف والكمال**) والعلو (**فليس في قوة البشر إلا أن يُثبِت لله تعالىٰ ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات**) التي يُتوهَّم فيها الاشتراك (**مع التصديق**) الجازم (**بأن ذلك**) أي ما ثبت لله تعالىٰ (**أكمل وأشرف**) وأعلىٰ (**فيكون معظم تحويمه**) وتعريجه (**علىٰ صفات نفسه**) فقط (**لا علىٰ ما اختصَّ الرب تعالىٰ به من الجلال**) والعظمة.

قال المصنف في المقصد الأسنىٰ(١): ولا ينبغي أن يُظَن أن المشاركة في كل وصف توجب المماثَلةَ، أفترىٰ أن الضدين يتماثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يُتصوَّر أن يكون بعد فوقه وهما متشاركان في أوصاف كثيرة؛ إذ السواد يشارك البياضَ في كونه عَرَضًا وفي كونه [لونًا وفي كونه] مُدرَكًا بالبصر وأمور أُخَر سواها،

---

(١) السابق ص ٤٦ - ٤٧.

أفترىٰ أن مَن قال: إن الله تعالىٰ موجود لا في محل وإنه سميع بصير عالِم مريد متكلم حي قادر فاعل، والإنسان أيضًا كذلك، فقد شبَّه قائلُ هذا؛ إذ لا أقل(١) من إثبات المشاركة في الوجود، وهو موهِم للمشابَهة، بل المماثَلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهية، فكون العبد رحيمًا صبورًا شكورًا لا يوجب المماثلةَ، ولا كونه سميعًا بصيرًا عالمًا قادرًا حيًّا فاعلاً.

(**ولذلك قال ﷺ: لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيتَ على نفسك**) أخرجه مسلم من حديث عائشة رضي الله تعالىٰ عنها أنها سمعت رسرل الله ﷺ يقول ذلك في سجوده. قاله العراقي(٢).

قلت: قال مسلم(٣): حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا أبو أسامة - هو حماد ابن أسامة - عن عبيد الله بن عمر، عن محمد بن يحيىٰ بن حَبَّان، عن الأعرج، عن أبي هريرة، عن عائشة ﵂ قالت: فقدتُ رسول الله ﷺ ذات ليلة من الفراش، فالتمستُه فوقعتْ يدي علىٰ بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول: «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيتَ علىٰ نفسك».

وأخرجه الإمام أحمد(٤) عن أبي أسامة.

قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الأذكار(٥): وفي السند لطيفة وهي رواية صحابي عن صحابي: أبو هريرة عن عائشة.

---

(١) في المقصد: «فقد شبه وأثبت المثل؟ هيهات! ليس الأمر كذلك، ولو كان كذلك لكان الخلق كلهم مشبهة؛ إذ لا أقل».

(٢) المغني ١/ ٦٣.

(٣) صحيح مسلم ١/ ٢٢٣.

(٤) مسند أحمد ٤٢/ ٤٣٨.

(٥) نتائج الأفكار ٢/ ٩٦.

(**وليس المعنىٰ: إني أعجز عن التعبير عمَّا أدركتُ، بل هو اعتراف بالقصور عن إدراك كُنْه جلاله**) وقال المصنف في المقصد الأسنىٰ[1]: ولم يُرِدْ به أنه عرف منه ما لا يطاوعه لسانُه في العبارة عنه، بل معناه: إني لا أحيط بمحامدك وصفات إلهيَّتك، وإنما أنت المحيط بها وحدك. فإذًا لا يحظىٰ مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته إلا بالحيرة والدهشة، وأما اتساع المعرفة فإنما يكون في معرفة أسمائه وصفاته.

(**ولذلك قال بعضهم**) وهو أبو القاسم الجنيد رحمه الله تعالىٰ، كما صرَّح به المصنف في المقصد الأسنىٰ (**ما عرف الله بالحقيقة سوىٰ الله عَزَّوَجَلَّ**) قال المصنف[2]: بل أقول: يستحيل أن يعرف النبيَّ ﷺ غير النبي، وأما مَن لا نبوَّة له أصلاً فلا يعرف من النبوة إلا اسمها، وأنها خاصِّية موجودة لإنسان بها يفارق مَن ليس نبيًّا، ولكن لا يعرف ماهيَّة تلك الخاصية إلا النبي خاصةً، فأما مَن ليس بنبي فلا يعرفها البتَّة، ولا يفهمها إلا بالتشبيه بصفات نفسه، بل أزيد وأقول: لا يعرف أحد حقيقة الموت وحقيقة الجنة والنار إلا بعد الموت ودخول الجنة أو النار.

وقال في موضع آخر منه[3]: الخاصية الإلهية ليست إلا لله تعالىٰ، ولا يعرفها إلا الله تعالىٰ، ولا يتصور أن يعرفها إلا هو أو من هو مثله، وإذا لم يكن له مِثْلٌ فلا يعرفها غيره، فإذًا الحق ما قاله الجنيد: لا يعرف الله إلا الله تعالىٰ. ولذلك لم يعطِ أجلَّ خلقِه إلا اسمًا حجبه به فقال: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ۝١﴾ [الأعلىٰ: ١] فواللهِ ما عرف اللهَ غير الله في الدنيا والآخرة. وقيل لذي النون وقد أشرف علىٰ الموت: ماذا تشتهي؟ قال: أن أعرفه قبل أن أموت ولو بلحظة.

(**وقال أبو بكر الصدِّيق** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) في بعض خُطَبه علىٰ المنبر: (**الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلاً إلىٰ معرفته إلا بالعجز عن معرفته**) ويُروَي عنه أيضًا: العجز

---

(١) المقصد الأسنىٰ ص ٥٤.

(٢) السابق ص ٥٣.

(٣) السابق ص ٤٧ – ٤٨.

عن درك الإدراك إدراكٌ. قال المصنِّف في كتابه المذكور[1]: نهاية معرفة العارفين عجزُهم عن المعرفة، ومعرفتهم بالحقيقة هي أنهم لا يعرفونه، وأنهم لا يمكنهم البتة معرفته، وأنه يستحيل أن يعرف اللهَ المعرفة الحقيقية المحيطة بكُنْه صفات الربوبية إلا الله تعالىٰ، فإذا انكشف لهم ذلك انكشافًا برهانيًا فقد عرفوه، أي بلغوا المنتهَىٰ الذي يمكن في حق الخلق من معرفته.

ثم قال: وللمعرفة سبيلان، أحدهما السبيل الحقيقي، وذلك مسدود إلا في حق الله تعالىٰ، فلا يهتم أحد من الخلق لنيله وإدراكه إلا ردَّته سبحاتُ الجلال إلىٰ الحيرة، ولا يشرئبُّ أحد لملاحظته إلا غطىٰ الدهشُ طرفَه. وأما السبيل الثاني - وهو معرفة الصفات والأسماء - فذلك مفتوح للخلق، وفيه تتفاوت مراتبهم، فليس مَن يعلم أنه عالم قادر علىٰ الجملة كمَن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والأرض وخلق الأرواح والأجساد واطَّلع علىٰ بدائع المملكة وغرائب الصنعة، ممعنًا في التفصيل، ومستغرقًا في دقائق[2] الحكمة، ومستوفيًا لطائف التدبير، ومتَّصفًا بجميع الصفات المَلَكية المقرِّبة من الله تعالىٰ، نائلاً تلك الصفات نيلَ اتِّصافٍ بها، بل بينهما من البون البعيد ما لا يكاد يُحصَىٰ، وفي تفاصيل ذلك ومقاديره يتفاوت الأنبياء والأولياء، ولن يصل ذلك إلىٰ فهمك إلا بمثال، ولله المَثَل الأعلىٰ، ولكنك تعلم أن العالِم التقي الكامل مثلاً مِثل الشافعي رضي الله عنه يعرفه بوَّاب داره، ويعرفه المُزَني تلميذه، والبوَّاب يعرف أنه عالِم بالشرع ومصنِّف فيه ومرشد خلق الله تعالىٰ إليه علىٰ الجملة. والمزني يعرفه لا كمعرفة البوَّاب، بل يعرفه بمعرفة محيطة بتفاصيل صفاته ومعلوماته، بل العالِم الذي يُحسِن عشرةَ أنواع من العلوم لا يعرفه بالحقيقة تلميذه الذي لم يحصِّل إلا نوعًا واحدًا فضلاً عن خادمه الذي لم يحصِّل شيئًا من علومه، بل الذي حصَّل علمًا واحدًا فإنما

(١) السابق ص ٥٤ - ٥٦.

(٢) في المقصد: ومستقصيا دقائق.

عرف على التحقيق عُشره إذا ساواه في ذلك العلم حتى لم يقصر عنه، فإن قصَّر عنه فليس يعرف بالحقيقة ما قصر عنه إلا بالاسم وإيهام الجملة وهو أنه يعرف أنه يعلم شيئًا سوى ما علمَه، فكذلك فافهمْ تفاوتَ الخلق في معرفة الله تعالى، فبقدْر ما انكشف لهم من معلومات الله تعالى وعجائب مقدوراته وبدائع آياته في الدنيا والآخرة والمُلك والملكوت تزداد معرفتهم بالله تعالى، وتقرُب معرفتُهم من معرفته الحقيقية[1]. فإن قلتَ: فإذا لم يعرفوا حقيقة الذات واستحالت معرفتُها، فهل عرفوا الأسماء والصفات معرفة تامة حقيقية؟ قلنا: هيهات! ذلك لا يعرفه بالكمال في الحقيقة إلا الله تعالى؛ لأنَّا إذا علمنا ذاتًا عالمة فقد علمنا شيئًا مبهمًا لا ندري حقيقه، لكن ندري أن له صفة العلم، فإن كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقةً كان علمُنا بأنه عالم أيضًا علمًا تامًّا بحقيقة هذه الصفة، وإلا فلا، ولا يعرف أحد حقيقة علم الله تعالى إلا مَن له مثل علمه، وليس ذلك إلا له، فلا يعرفه سواه تعالى، وإنما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه كما أوردناه من مثال التشبيه بالسكر، وعلم الله تعالى لا يشبهه علمُ الخلق البتة، فلا تكون معرفة الخلق به معرفة تامة حقيقية أصلاً، بل إيهامية تشبيهية.

(**ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط**) فقد[2] خضنا لجَّة بحر لا ساحل له، وأمثال هذه الأسرار لا ينبغي أن تُبذَل[3] بإيداعها في الكتب، وإذا جاء هذا عَرَضًا غير مقصود فلنكف عنه (**ولنرجع إلى الغرض وهو أن أحد الأقسام**) المذكورة (**ما تكلُّ الأفهام عن إدراكه**) ومعرفة حقيقته (**ومن جملته الروح، ومن جملته بعض صفات الله تعالى، ولعل الإشارة إلى مثله في قوله ﷺ: إن لله سبحانه سبعين حجابًا من نور، لو كشفها لأحرقت سبحاتُ وجهه كلَّ مَن أدركه بصرُه**) وهكذا أورده

---

(١) في إحدى نسخ المقصد: معرفة الحقيقة.

(٢) السابق ص ٥٩.

(٣) في المقصد: تبتذل.

المصنف في كتابه مشكاة الأنوار[١]، إلا أنه قال: من نور وظُلمة .. والباقي سواء. قال: وفي بعض الروايات: سبعمائة، وفي بعضها: سبعين ألفًا.

وفي كتاب الأسماء والصفات لأبي منصور التميمي: أنه ﷺ وصف ربَّه عَزَّوَجَلَّ فقال: «حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحاتُ وجهه كلَّ شيء أدركته». وفي رواية: «دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظُلمة».

وقال العراقي[٢]: أخرج أبو الشيخ ابن حبَّان في كتاب العظمة[٣] من حديث أبي هريرة: «بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابًا من نور». وإسناده ضعيف، وفيه[٤] أيضًا من حديث أنس: قال رسول الله ﷺ لجبريل: «هل ترىٰ ربَّك»؟ قال: إن بيني وبينه لَسبعين حجابًا من نور». وفي الكبير للطبراني[٥] من حديث سهل بن سعد: «دون الله تعالىٰ سبعون ألف حجاب من نور وظُلمة». ولمسلم[٦] من حديث أبي موسىٰ: «حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحاتُ وجهه ما انتهىٰ إليه بصرُه من خلقه». ولابن ماجه[٧]: «كل شيء أدركه بصرُه».

قال أبو منصور التميمي في كتابه المذكور[٨]: كل خبر ذُكر فيه الحجاب فإنه يرجع معناه إلىٰ الخلق؛ لأنهم هم المحجوبون عن رؤية الله عَزَّوَجَلَّ، وليس الخالق

---

(١) مشكاة الأنوار ص ٨٩.

(٢) المغني ١/ ٦٣.

(٣) العظمة ٢/ ٧١١.

(٤) السابق ٢/ ٦٧٠. ولفظه: «إن بيني وبينه سبعين حجابا من نار أو نور، لو رأيت أدناها لاحترقت».

(٥) المعجم الكبير ٦/ ١٤٨. ولفظه: «إن الله عَزَّوَجَلَّ دون سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، وما يسمع من نفس شيئا من حس تلك الحجب إلا زهقت».

(٦) صحيح مسلم ١/ ٩٦.

(٧) سنن ابن ماجه ١/ ١٩٤.

(٨) كلام أبي منصور مأخوذ بتصرف عن كتاب مشكل الحديث وبيانه لأبي بكر ابن فورك ص ٢١٣- ٢١٨.

محجوبًا عنهم؛ لأنه يراهم، ولا يجوز أن يكون مستورًا بحجاب؛ لأن ما ستره غيره فساتره أكبر منه، وليس لله عَزَّوَجَلَّ حد ولا نهاية، فلا يصح أن يكون بغيره مستورًا، ودليله قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥﴾ [المطففين: ١٥] ولم يقل: إنه محجوب عنهم، ويؤيِّد ذلك ما رواه ابن أبي ليلىٰ عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه مرَّ بقَصَّاب، فسمعه يقول في يمينه: لا والذي احتجب بسبعة أطباق. فعلاه بالدِّرَّة وقال له: يا لكع، إن الله لا يحتجب عن خلقه بشيء، لكنه حجب خلقه عنه. فقال له القَصَّاب: أوَ لا أكفِّر عن يميني يا أمير المؤمنين؟ فقال: لا، إنك حلفتَ بغير الله. فأما قوله «لو كشفها لأحرقت سبحاتُ وجهه» فقد تأوَّله أبو عبيد علىٰ أن المراد به: لو كشف الرحمةَ عن النار لأحرقت مَن علىٰ الأرض، وكذلك قوله «دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظُلمة» معناه أنها أجمع حجاب لغيره؛ لأنه غير محصور في شيء. وقيل: معناه أن لله عَزَّوَجَلَّ علامات ودلالات علىٰ وحدانيَّته لو شاهدها الخلقُ لقامت مقامَ العيان في الدلالة عليه، غير أنه خلق دون تلك الدلائل سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ليتوصَّل الخلق إلىٰ معرفته بالأدلَّة النظرية دون المعارف الضرورية. ا.هـ.

وفصلُ الخطاب في هذا المقام ما قاله المصنِّف في مشكاة الأنوار(١) في تفسير هذا الحديث ما نصه: إن الله متجلٍّ في ذاته بذاته لذاته، ويكون الحجاب بالإضافة إلىٰ محجوب لا محالة، وإن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام: منهم مَن يُحجَب بمجرد الظُّلمة، ومنهم مَن يُحجَب بالنور المحض، ومنهم مَن يُحجَب بنور مقرون بظلمة. وأصناف هذه الأقسام كثيرة، ويمكنني أن أتكلَّف حصرها [في سبعين] لكنني لا أثق بما يلوح لي من تحديد وحصرٍ؛ إذ لا أدري أنه المراد بالحديث أم لا، أما الحصر إلىٰ سبعمائة أو سبعين ألفًا فتلك لا يستقلُّ بها إلا القوة النبوية، مع أن ظاهر ظني أن هذه الأعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد، وقد تجري العادة بذكر أعداد ولا يُراد بها الحصر، بل التكثير، والله أعلم بتحقيق ذلك، فذلك خارج

(١) مشكاة الأنوار ص ٨٩ - ٩٨.

عن الوسع، وإنما الذي يمكنني الآن أن أعرِّفك هذه الأقسام وبعض أصناف كل قسم، القسم الأول المحجوبون بمحض الظلمة، وهؤلاء صنفان، والصنف الثاني منهما ينقسمون أربعة فِرَق، وأصناف الفرقة الرابعة لا يُحصَون، وكلهم محجوبون عن الله بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة. والقسم الثاني طائفة حُجِبوا بنور مقرون بظلمة، وهم ثلاثة أصناف: صنفٌ مَنشأ ظلمتهم من الحس، وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال، وصنف منشأ ظلمتهم من مقايسات عقلية فاسدة. وفي الصنف الأول طوائف ستة لا يخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات إلىٰ نفسه والتشوُّق إلىٰ معرفة ربه. وفي الصنف الثاني أيضًا طوائف، وأخسُّهم رتبةً المجسِّمة ثم الكَرَّامية. وفي الثالث أيضًا فِرَق. فهؤلاء كلهم أصناف القسم الثاني الذين حُجِبوا بنور مقرون بظلمة. والقسم الثالث هم المحجوبون بمحض الأنوار، وهم أربعة أصناف، الواصلون منهم الصنف الرابع، وهم الذين تجلَّىٰ لهم أن الرب المطاع موصوف بصفة لا تتناهَىٰ في الوحدانية المحضة والكمال البالغ، وأن نسبة هذا المطاع إلىٰ الموجودات الحسية نسبة الشمس في الأنوار المحسوسة منه، فتوجَّهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي أمر بتحريكها إلىٰ الذي فطر السموات وفطر الآمر بتحريكها، فوصلوا إلىٰ موجود منزَّه عن كل ما أدركه بصرُ الناظرين وبصيرتهم؛ إذ وجودهم من قبله، فأحرقت سبحات وجهه الأول الأعلىٰ جميع ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم؛ إذ وجدوه مقدَّسًا منزَّهًا. ثم هؤلاء انقسموا، فمنهم مَن أُحرِق منه جميع ما أدركه بصرُه وانمحق وتلاشىٰ، ولكن بقي هو ملاحظًا للجمال والقدس، وملاحظًا ذاته في جماله الذي ناله بالوصول إلىٰ الحضرة الإلهية، فانمحقت فيه المبصَرات دون المبصر. وجاوز هؤلاء طائفةٌ هم خواص الخواص، فأحرقتهم سبحاتُ وجهه، وغشيهم سلطان الجلال، فانمحقوا وتلاشوا في ذاته، ولم يبقَ لهم لِحاظ إلىٰ أنفسهم لفنائهم عن أنفسهم، ولم يبقَ إلا الواحد الحق، وصار معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] لهم ذوقًا وحالًا. فهذه نهاية الواصلين. ومنهم مَن لم يتدرَّج في الترقِّي والعروج

عن التفصيل الذي ذكرناه، ولم يطُلْ عليه الفروجُ، فسبقوا في أول وهلة إلىٰ معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه، فغلب عليهم أولاً ما غلب علىٰ الآخرين آخرًا، وهجم عليهم التجلِّي دفعةً، فأحرقت سبحاتُ وجهه جميعَ ما يمكن أن يدركه بصرٌ حسيٌّ أو بصيرة عقلية، ويشبه أن يكون الأول طريق الخليل، والثاني طريق الحبيب، صلوات الله وسلامه عليهما، والله أعلم بأسرار أقدامهما وأنوار مقامهما. فهذه إشارة إلىٰ أصناف المحجوبين، ولا يبعُد أن يبلغ عددهم إذا فُصِّلت المقامات وتُتبِّعت حُجُب السالكين سبعين ألفًا، وإذا فتَّشتَ لا تجد واحدًا منها خارجًا عن الأقسام التي حصرناها، فإنهم إنما يُحجَبون بصفاتهم البشرية أو بالحس أو بالخيال أو بمقايسة العقل أو بالنور المحض، كما سبق. والله أعلم.

(القسم الثاني من الخفيات التي يمتنع الأنبياء) عليهم السلام **(والصدِّيقون)** ومَن علىٰ قدمهم من الأولياء العارفين والعلماء الراسخين **(عن ذكرها)** وبيانها **(ما هو مفهوم في نفسه)** أي في حدِّ ذاته **(لا يكلُّ الفهم عنه)** ولا يقصُر عن إدراكه **(ولكن ذِكره يضرُّ بأكثر المستمعين)** بالافتتان في دينه **(ولا يضر بالأنبياء والصدِّيقين)** لرسوخ قدمهم وعدم تزلزلهم في المعرفة الحقيقية، وأكثر[1] المستمعين لا يخلو إما أن يكون جاهلاً فذكرُه له توريط في الكفر من حيث لا يشعر، أو عارفًا فعجزُه عن تفهيمه [لقصور فهمه] كعجز البالغ عن تفهيم ولده الصبي مصالح بيته وتدبيره، بل عن تفهيمه مصلحته في خروجه إلىٰ المكتب، بل عجز الصانع عن تفهيم النجار دقائق صناعته، فإن النجار وإن كان بصيرًا في صناعته فهو عاجز عن دقائق الصناعة، فالمشغولون بالدنيا وبالعلوم التي ليست من قبيل معرفة الله تعالىٰ عاجزون عن معرفة الأمور الإلهية كعجز كافة المعرضين عن الصناعات وعن فهمها.

(وسر القدَر الذي منع أهلُ العلم من إفشائه من هذا القسم) وقد أنكر ﷺ علىٰ قوم يتكلمون في القدر ويسألون عنه وقال: «أبهذا أُمِرتم»؟ **(فلا يبعُد أن يكون**

---

(١) إلجام العوام ص ٦٣.

ذِكرُ **بعض الحقائق مضرًّا ببعض الخلق**) مفتنًا لهم في دينهم (**كما يضر نورُ الشمس بأبصار الخفافيش**) جمع خُفَّاش، وهو طائر معروف (**وكما تضر رياح الورد بالجُعَل**) بضم الجيم وفتح العين: نوع من الخنافس يدحرج العَذِرة. وقد نظمه ابنُ الوردي في لاميَّته بقوله:

أيها الجاعل قولي عبثًا إن طِيب الورد مؤذٍ بالجُعَل[(١)]

(**وكيف يبعُد هذا وقولنا: إن الكفر والزنا و**) سائر (**المعاصي والشرور بقضاء الله تعالىٰ وإرادته ومشيئته حق في نفسه**) أي في حد ذاته (**وقد أضرَّ سماعُه بقوم**) من المعتزلة (**إذ أوهمَ ذلك عندهم دلالةً علىٰ السفه**) ضد الرشد (**ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم**) فنسبوا ذلك إلىٰ فعل العبد وتخليقه فرارًا مما أوهموا فيه وتوهَّموه، وسمَّوا أنفسهم بأهل العدل والتوحيد، وهم بعيدون عن العدل (**وقد ألحد ابنُ الراوندي**): رجل من مشهوري الملاحدة[(٢)]، وله كتاب أيضًا في بيان معتقد المعتزلة، وكلامه محشو بالكفريات يتناشده الناسُ. وراوَنْد التي نُسب إليها هي قرية بقاشان من أعمال أصفهان، وأهلها شيعة[(٣)] (**وطائفة من المخذولين**) الذين علىٰ قدمه في سوء الاعتقاديات (**بمثل ذلك**) أي بمثل قول المعتزلة، فزعم جمهورهم أن المعاصي كلها كانت من غير مشيئة لله فيها. وزعم البغداديون منهم أن الله تعالىٰ لم يخلق لأحد شهوة الزنا ولا شهوة شيء من المعاصي، كما زعموا أنه ما خلق لأحد إرادة المعصية. وزعم البصريون منهم أنه خالق الشهوات للإنسان الزنا والمعاصي، ولا يجوز أن يخلق إرادة الزنا والمعصية

---

(١) البيت في ديوانه ص ٢٨٠. وفيه: العائب، بدل: الجاعل.

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن يحيىٰ بن إسحاق، أصله من راوند، وسكن بغداد، كان معتزليا في بادئ الأمر، ثم انفصل عنهم وصنف كتبا في ذمهم والرد عليهم، ثم صار ملحدا زنديقا، وكان يقول بقدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهريين ويطعن علىٰ الأنبياء، وصنف كتبا كثيرة في الإلحاد. مات سنة ٢٩٨ هـ. الأعلام للزركلي ١/ ٢٦٧.

(٣) انظر: الأنساب للسمعاني ٣/ ٣١.

(وكذلك سر القدر لو أُفشِي) أي أُظهِر (أوهمَ أكثرَ الخلق عجزًا) في قدرة الله تعالىٰ (إذ تقصُر أفهامُهم عن إدراك ما يزيل ذلك الوهمَ) ويصرفه عنهم بأول وهلة، فلذلك جاء الأمر بالكتمان في بعض الحقائق دون بعض (ولو قال قائل: إن القيامة لو ذُكر ميقاتها) المعلوم (وأنها) تقوم (بعد) مضيِّ (ألف سنة) من الهجرة مثلاً (أو أكثر أو أقل لكان ذلك مفهومًا) أي معلومًا في الأذهان (ولكن لم يُذكَر) ذلك نظرًا (لمصلحة العباد، وخوفًا من) وقوع الناس في (الضرر) والفساد (فلعل المدة إليها بعيدة فيطول الأمد) فتقسو قلوبهم (وإذا استبطأت النفوسُ) البشرية (العقابَ) وعلمتْه بعيدًا (قلَّ اكتراثُها) في أمور الآخرة (ولعلها كانت قريبة في علم الله تعالىٰ و) لكن (لو ذُكرت) أي ذُكر ميقاتها (لعظُم الخوفُ) وامتلأت الصدور من الرهبة (وأعرض الناس عن الأعمال) الخيرية (وخربت الدنيا) وبطلَ نظامُها، فلأجل هذه النكتة أُخفيَ أمرها (فهذا المعنىٰ لو اتجه وصح فيكون مثالاً لهذا القسم) الثاني في أن أصل ذلك مفهوم لا يكلُّ الفهم عنه، ولكن ذِكره مضرٌّ بالأكثرين.

(القسم الثالث: أن يكون الشيء بحيث لو ذُكر صريحًا) ظاهرًا (لفُهِم) معناه (ولم يكن فيه ضرر) يصيب السامعَ (ولكن يكنىٰ عنه) أي يؤتَىٰ بالكناية (علىٰ سبيل الاستعارة والرمز) أي الإشارة. والاستعارة[1]: ادِّعاء معنىٰ الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذِكر المشبَّه من البين (ليكون وَقْعُه في قلب المستمع أغلب) وأقوىٰ مما ذُكر مصرَّحًا (وله مصلحة) ظاهرة (في أن يعظُم وَقْعُ ذلك الأمر في قلبه، كما لو قال قائل): لقيت أسدًا، يعني رجلاً شجاعًا، فلا يخفَىٰ أن هذا أوقعُ في القلب من قوله: لقيت رجلاً شجاعًا، وأخصرُ، وكذا قوله: (رأيت فلانًا يقلِّد الدُّر في أعناق الخنازير. فكنىٰ به عن إفشاء العلم) ونشره (وبثِّ الحكمة إلىٰ غير أهلها. فالمستمع قد يسبق إلىٰ فهمه) أول وهلة (ظاهرُه) الذي هو تقليد الدُّر في أعناق الخنازير حقيقةً (والمحقِّق) الكامل (إذا نظر) ببصيرته (وعلم أن ذلك

---

(١) التعريفات للجرجاني ص ٢٠.

الإنسان لم يكن معه دُرٌّ) وهو الجوهر المعروف (**ولا كان في موضعه خنزير**) وهو الحيوان المعروف (**تفطَّنَ لدَرْك السر الباطن**) فوجده أراد بالدر: العلم والحكمة، وأراد بالخنزير: الجُهَّال والبُلَداء، وأراد بالتعليق: البث والإفادة (**فيتفاوت الناس بذلك**) أي من هنا جاء التفاوت في فهوم الناس (**ومن هذا**) القسم (**قال الشاعر**:

رجلان خيَّاط وآخر حائك متقابلان علىٰ السِّماك الأول)

السِّماك بالكسر: نجم نيِّر، وينزله القمر، وهما سِماكان: أعزل ورامح. وفي بعض النسخ: السِّماك الأعزل ورامح، وفي بعضها: علىٰ السماء الأول

(**لا زال ينسج ذاك خرقة مُدبِرٍ ويخيط صاحبُه ثيابَ المُقبِل**)[١]

وفي البيت لفٌّ ونشرٌ غير مرتَّب، وبين المقبل والمدبر حُسنُ مقابلة (**فإنه**) أي الشاعر (**عبَّر عن سبب سماويٍّ**) هكذا قالوا، وهو منسوب إلىٰ السماء، والهمزة تُقلَب واوًا عند النسب. وفي نسخة: سمائي (**في الإقبال والإدبار برجلين صانعينِ**): الخياط والحائك (**وهذا النوع يرجع إلىٰ التعبير عن المعنىٰ**) المراد (**بالصور التي تتضمَّن عينَ المعنىٰ أو مثله**) وله نظائر كثيرة (**ومثله قوله ﷺ: إن المسجد لينزوي**) أي ينقبض (**من النُّخامة**) وهي بالضم: ما يلقيه الإنسان من فمه أو أنفه (**كما تنزوي الجلدة عن النار**) أي عن مماسَّتها. قال العراقي: هذا لم أرَ له أصلاً في المرفوع، وإنما هو في قول أبي هريرة، رواه ابن أبي شيبة في مصنَّفه[٢].

قلت: ورواه كذلك عبد الرزاق[٣] موقوفًا علىٰ أبي هريرة.

وفي صحيح مسلم[٤] عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضًا أن رسول الله ﷺ رأىٰ نُخامة

---

(١) لم أقف علىٰ قائل هذين البيتين.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ٣١٥.

(٣) مصنف عبد الرزاق ١/ ٤٣٣.

(٤) صحيح مسلم ١/ ٢٤٨.

في المسجد في القبلة، فقال: «ما بال أحدكم يستقبل ربه فيتنخَّع أمامه، أيحب أحدكم أن يُستقبَل فيتُنخَّع في وجهه»؟

(وأنت ترىٰ أن ساحة المسجد لا تنقبض بالنخامة، و) الذي يظهر فيه أن (معناه روح المسجد وكونه معظَّمًا) في القلوب لكونه محل التقرُّب إلىٰ الله تعالىٰ (ورميُ النخامة فيه تحقير له فيضاد معنىٰ المسجدية مضادةَ النار لاتصال أجزاء الجلدة.

وكذلك قوله ﷺ) فيما أخرجه الشيخان[١] من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه: (أما يخشىٰ الذي يرفع رأسه قبل الإمام أن يحول الله رأسه رأس حمار) أو يجعل الله صورته صورة حمار. أخرجه أبو داود[٢] والترمذي[٣] والنسائي[٤] وابن ماجه[٥] كذلك، كلهم في الصلاة. وفي رواية: «ألا يخشىٰ أحدكم إذا رفع رأسه». أي[٦] من السجود، فهو نصٌّ فيه، وعند أبي داود زيادة: «والإمام ساجد». وهو دليل علىٰ التخصيص، وأُلحِق به الركوع لكونه في معناه، وإنما نص علىٰ السجود لمزيد مزية فيه؛ إذ المصلِّي أقرب ما يكون من ربه فيه، وهو غاية الخضوع المطلوب. كذا في الفتح[٧]. وعند ابن خزيمة[٨]: «قبل الإمام في صلاته». وقوله «رأسه» أي التي جنت بالرفع تعدِّيًا. رأس حمار، وفي رواية ابن حبان[٩]: رأس كلب.

---

(١) صحيح البخاري ١/ ٢٣٠. صحيح مسلم ١/ ٢٠٢ - ٢٠٣.
(٢) سنن أبي داود ١/ ٤٤١ - ٤٤٢.
(٣) سنن الترمذي ١/ ٥٧٩.
(٤) سنن النسائي ص ١٣٧.
(٥) سنن ابن ماجه ١/ ٢٠٦.
(٦) فيض القدير ٢/ ١٦٦.
(٧) فتح الباري ٢/ ٢١٤ - ٢١٦.
(٨) صحيح ابن خزيمة ٣/ ٤٧. وليس فيه (في صلاته).
(٩) صحيح ابن حبان ٦/ ٦١.

(وذلك من حيث الصورة قط لم يكن ولا يكون، ولكن من حيث المعنىٰ هو كائن؛ إذ رأس الحمار لم يكن بحقيقته للونه وشكله، بل لخاصيته اللازمة فيه وبلادته) وحمقه **(ومَن رفع رأسه قبل الإمام)** في ركوعه أو سجوده **(فقد صار رأسه رأس حمار في)** جامع هو **(معنىٰ البلادة والحمق، وهو المقصود)** من الحديث **(دون الشكل الذي هو قالب المعنىٰ؛ إذ من غاية الحمق أن يجمع بين الاقتداء)** بإمام **(وبين التقدُّم)** عليه **(فإنهما متناقضان)** وفي حكمه الذي يسبق الإمامَ في حركاته كلها، ولكن النص إنما أتىٰ فيمَن يرفع قبله. وهذا الذي ارتضاه المصنف في تقرير معنىٰ الحديث هو صحيح لا غبار عليه، وعُلِم منه أنه كبيرة للتوعُّد عليه بأشنع العقوبات وأبشعها وهو المسخ المعنوي، ولكن لا تبطُل صلاتُه عند الشافعية، وأبطلها أحمد كالظاهرية. ويجوز أن يُحمَل معنىٰ الحديث علىٰ الحقيقة [بناء] علىٰ ما عليه الأكثر من وقوع المسخ في هذه الأمة، ولا يلزم من الوعيد الوقوعُ. وقال صاحب الفيض: ليس للتقدم علىٰ الإمام سبب إلا الاستعجال، ودواؤه أن يستحضر بأنه لا يسلِّم قبله. ويُروَىٰ عن جابر بن سَمُرة رفعه: «أما يخشىٰ أحدُكم إذا رفع رأسه في الصلاة أن لا يرجع إليه بصره». أخرجه الإمام مسلم وابن ماجه[1].

(وإنما يُعرَف أن هذا السر علىٰ خلاف الظاهر) أي من منطوق اللفظ **(إما بدليل عقلي أو شرعي، أما العقلي)** وهو الذي يكون مستنده من طريق العقل **(بأن يكون حملُه علىٰ الظاهر غير ممكن، كقوله ﷺ: قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن)** أخرجه مسلم[2] من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما **(فأقرَّه السلف**

---

(١) هذا لفظ أحمد في مسنده ٣٤/ ٤٢٧، ٤٤٧. أما لفظ مسلم في صحيحه ١/ ٢٠٣ وابن ماجه في سننه ٢/ ٢٦٢ فهو: «لينتهين أقوام يرفعون أبصارهم إلىٰ السماء في الصلاة أو لا ترجع إليهم». وفي رواية: «لينتهين أقوام عن رفعهم أبصارهم عند الدعاء في الصلاة إلىٰ السماء أو لتخطفن أبصارهم».

(٢) صحيح مسلم ٢/ ١٢٢٥، ولفظه: «إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء».

رحمهم الله تعالىٰ علىٰ ظاهره من غير تفسير) وسيأتي أن الإمام أحمد حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ، أحدها هذا الحديث، كما سيأتي قريبًا في كلام المصنِّف (**وخالف فيه قومٌ**) من المتأخرين فقالوا: لا بد من تأويله (**إذ لو فتَّشنا عن صدور المؤمنين لم نجد فيها أصابع، فعُلِم أنها**) ليست[1] عبارة عن جسم مخصوص بصفات مخصوصة، والجسم عبارة عن مقدَّر له طول وعرض وعمق يمنع غيرَه من أن يوجد بحيث هو إلا أن يتنحَّىٰ عن ذلك المكان. بل (**كناية عن**) معنىٰ آخر، ليس ذلك المعنىٰ بجسم أصلاً وهي (**القدرة التي هي سر الأصابع وروحها الخفي**) فيها (**و**) إنما (**كنىٰ بالأصابع عن القدرة لأن ذلك أعظم وَقْعًا**) في النفوس (**في تفهيم تمام الاقتدار**) فيقال: فلان يلاعب فلانًا علىٰ أصبعه، أو: البلدة الفلانية في أصبع الأمير. فعلىٰ العامي وغير العامي أن يتحقَّق قطعًا ويقينًا أن النبي ﷺ لم يُرِدْ بذلك اللفظ جسمًا وهو عضو مركَّب من لحم ودم [وعظم]؛ لأن ذلك علىٰ الله تعالىٰ مُحال، وهو عنه مقدَّس.

(**ومن هذا القبيل في كنايته عن الاقتدار**) أي كمال القدرة (**بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝﴾** [النحل: ٤٠] **فإن ظاهره ممتنع؛ إذ قوله «كن» إن كان خطابًا للشيء قبل وجوده فهو مُحال؛ إذ المعدوم**) الذي لم يوجد بعدُ (**لا يفهم الخطاب حتىٰ يمتثل**) فالامتثال فرع عن فهم الخطاب، وفهمُ الخطاب فرع عن أهليَّته له، وذلك فرع عن الوجود، فما لا يوجد كيف يخاطَب (**وإن كان بعد الوجود فهو مستغنٍ عن التكوين**) وهو إيجاد شيء مسبوق بمادة (**ولكن لمَّا كانت هذه الكناية أوقع في النفوس في تفهُّم غاية الاقتدار عدلَ إليها**) أي الكناية. فهذا هو الدليل العقلي (**وأما المُدرَك بالشرع**) دون العقل (**فهو أن يكون إجراؤه علىٰ الظاهر ممكنًا ولكنه يُروَىٰ**) من طرق صحيحة (**أنه أريدَ به غير الظاهر**) مثال هذا (**كما ورد في تفسير قوله**) عَزَّوَجَلَّ: (**﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ**

---

(١) إلجام العوام ص ٥١ - ٥٢.

بِقَدَرِهَا﴾ **الآية)** [الرعد: ١٧] أي إلىٰ آخر الآية وهو قوله: ﴿فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ **(وأن معنىٰ الماء)** النازل من السماء **(هو القرآن)** الذي[١] أنزله علىٰ رسوله، فالتشبيه لِما يحصل بكل واحد منهما من الحياة ومصالح العباد في معاشهم ومعادهم **(ومعنىٰ الأودية هي القلوب، وأن بعضها احتمل شيئًا كثيرًا)** لاتساعه كوادٍ عظيم يسع ماءً كثيرًا **(وبعضها)** احتمل **(قليلاً)** كوادٍ صغير إنما يسع ماء قليلاً **(وبعضها لم يحمل)** شيئًا كالوادي الذي فيه قيعان، وهذا مَثَلٌ ضربه الله تعالىٰ للقرآن والعلم حين تخالط القلوب بشاشته **(والزَّبَد مثل الكفر)** والشبهات الباطلة فتطفو علىٰ وجه القلب، فالقرآن أو العلم يستخرج ذلك الزَّبَد كما يستخرج السيل من الوادي زبدًا يعلو فوق الماء، وأخبر سبحانه أنه رابٌ يطفو ويعلو علىٰ الماء **(فإنه)** أي الزبد **(وإن ظهر وطفا علىٰ رأس الماء)** وفي نسخة: علىٰ وجه الماء **(فإنه لا يثبُت)** في أرض الوادي ولا يستقر، كذلك الكفر والشبهات الباطلة إذا أخرجها العلم المستنبَطُ من القرآن رَبَتْ فوق القلوب وطفت فلا تستقر فيه، بل تُجفَىٰ وتُرمَىٰ **(والهداية التي تنفع الناس تمكث)** في القلب وتستقر كما يستقر في الوادي الماءُ الصافي، ويذهب الزبد جفاءً. ثم ضرب سبحانه لذلك مثلاً آخر فقال: ﴿وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ﴾ يعني أن ما يوقِد عليه بنو آدم من الذهب والفضة والنحاس والحديد يخرج منه خبثُه وهو الزَّبَد الذي تلقيه النار وتُخرِجه من ذلك الجوهر بسبب مخالطتها، فإنه يُقذَف ويُلقَىٰ به، ويستقر الجوهر الخالص وحده، وضرب سبحانه مثلاً [بالماء] لِما فيه من الحياة والتبريد والمنفعة، ومثلاً بالنار لِما فيها من الإضاءة والإشراق والإحراق، فآيات القرآن تحيي القلوب كما تحيا الأرض بالماء، وتحرق خَبَثها وشُبَهاتها وشهواتها وسخائمها كما تحرق النار ما

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم ١/ ٢٤٩ - ٢٥٠.

يُلقَىٰ فيها، وتميِّز جيدها[1] من زبدها كما تميِّز النار الخبثَ من الذهب والفضة والنحاس ونحوه [منه]. فهذا بعض ما في هذا المثل العظيم من العبرة والعلم، قال الله تعالىٰ: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: ٤٣].

(**وفي هذا القسم تعمَّق جماعة**) من المبتدعة وتجاوزوا عن الحدود (**فأوَّلوا ما ورد في**) أمور(**الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما**) كوزن الأعمال وتطايُر الصحف في اليمين والشِّمال وغير ذلك (**وهو**) أي التأويل في مثل هذه الأمور (**بدعة**) قبيحة؛ إذ (**لم يُنقَل ذلك بطريق الرواية**) عن الثقات، وليت شِعري ما الذي حملهم علىٰ تأويلها (**وإجراؤها علىٰ الظاهر غير مُحال، فيجب إجراؤه علىٰ الظاهر**) ويُسَد باب التأويلات في مثل ذلك.

(**القسم الرابع: أن يدرك الإنسان الشيء جملةً**) أي علىٰ وجه الإجمال (**ثم يدركه**) بعدُ (**تفصيلاً**) وذلك (**بالتحقيق**) أي الإثبات بدليل (**والذوق**) وهو التجربة (**بأن يصير حالاً ملابسًا له فيتفاوت العِلمانِ**) فالعلم الأول إجمالي، والثاني تفصيلي. هَبْه بدليل أو تجربة (**ويكون الأول كالقشر**) الخارج عن اللُّب (**والثاني كاللباب**) المحض الذي يحيط به القشر (**ويكون الأول كالظاهر، والآخَر كالباطن**) وكلٌّ من التعبيرين صحيح (**وذلك كما يتمثَّل للإنسان في عينه**) ويتراءىٰ (**شخص**) أي شبح (**إما في الظلمة**) الحاجبة عن الانكشاف (**أو علىٰ البعد**) منه في المسافة (**فيحصل له**) من ذلك التمثيل (**نوع علمٍ، فإذا رآه بالقرب**) منه بأن قرُب الرائي منه أو المرئي (**أو بعد زوال الظلام**) المانعِ له من انكشافه (**أدرك تفرقةً بينهما**) أي بين العِلمينِ (**ولا يكون الآخر ضد الأول**) لعدم مُنافاة أحدهما الآخر في أوصافه الخاصة (**بل هو استكمال له**) أي طلبُ كمال له (**فكذلك في العلم والإيمان والتصديق**) يكون أولاً شيئًا قليلاً ثم يكمُل (**إذ قد يصدُق الإنسان بوجود العشق**) وهو الإفراط في

---

(١) في المطبوعة: زبدها. والتصويب من المفتاح.

المحبة (**والمرض**) وهو خروج البدن عن الاعتدال الخاص (**والموت**) وهو صفة وجودية خُلِقت ضد الحياة (**قبل وقوعه**) أي كلٌّ منها (**ولكن تحقُّقه به عند الوقوع أكمل من تحقُّقه قبل الوقوع**) وهي مرتبة حق اليقين (**بل للإنسان في الشهوة**) وهي نزوع النفس لِما تريده (**والعشق**) بل (و) في (**سائر الأحوال ثلاثة أحوال**) وفي بعض النسخ: بل الإنسان في الشهوة والعشق وسائر الأحوال ثلاثة أحوال (**متفاوتة و**) ثلاثة (**إدراكات متباينة، الأول تصديقه بوجوده قبل وقوعه، والآخَر عند وقوعه، والآخَر بعد تصرُّمه**) وانقضائه، وهذا ظاهر (**فإنَّ تحقُّقك بالجوع**) مثلاً (**بعد زواله**) بالأكل (**يخالف التحقُّقَ به قبل الزوال**) فالإدراك الذي يحصل في الأول غير الذي يحصل في الثاني (**وكذلك في علوم الدين**) منها (**ما يصير ذوقًا**) محقَّقًا (**فيكمُل**) بعد أن كان ناقصًا (**فيكون ذلك كالباطن بالإضافة إلىٰ ما قبل ذلك**) وهو الحاصل عن غير تحقُّق وذوق (**ففرقٌ بين علم المريض بالصحة**) في البدن، وهي حالة طبيعية تجري أفعاله معها علىٰ المجرىٰ الطبيعي (**وبين علم الصحيح بها، ففي هذه الأقسام الأربعة**) المذكورة (**يتفاوت الخَلق، وليس في شيء منه**) أي من مجموع تلك الأقسام (**باطن يناقض الظاهرَ**) ولا ظاهر يناقض الباطنَ (**بل يتمِّمه**) ويكمله (**كما يتمِّم اللبُّ القشرَ، والسلام**) علي أهل التسليم.

(**القسم الخامس: أن يعبِّر بلسان المقال عن لسان الحال**) فلسان المقال هو الجارحة، وله نغمة مخصوصة يميِّزها السمعُ، كما أن له صورة مخصوصة يميِّزها البصرُ[1]. ولسان الحال ما أنبأ عن حال قام به ولو لم يكن نطقًا (**فالقاصر الفهم**) الذي فهمُه مقصورٌ علىٰ ما تلقَّفه وجامد عليه (**يقف علىٰ الظاهر**) ولا يتجاوزه (**ويعتقده نطقًا بالحقيقة**) والنطق[2] في العُرف العام: الأصوات المقطَّعة التي يظهرها اللسانُ وتعيها الآذانُ، ولا يقال إلا للإنسان، ولا يقال لغيره إلا علىٰ سبيل التبع.

---

(١) المفردات للراغب ص ٤٥٠.

(٢) السابق ص ٤٩٦.

وقال المصنِّف في كتاب المعارف الإلهية[١]: النطق معنىٰ زائد علىٰ [معنىٰ] الكلام والقول، وذلك لأن الجنين يوصَف بالنطق؛ لأنه ناطق بالقوة، ولو لم يكن ناطقًا لم يُعَدَّ من الناس، ولا يقال له قائل؛ لأن قوله بالفعل [ثابت].

ثم قال: والنطق أشرف الأحوال وأجلُّ الأوصاف، وهو أصل الكلام والقول، وماهيَّته تصوُّر النفس صور المعلومات وقدرة النفس علىٰ الاستماع لغيرها مما يسنح في العقل بأيِّ لغة كانت وبأيِّ عبارة اتفقت.

(والبصير بالحقائق) أي المتبصِّر بمعرفة حقائق الأشياء كما هي **(يدرك السر)** الذي هو مخفيٌّ **(فيه، وهذا كقول)** بعضهم[٢]:

امتلأ الحوض وقال قَطْني ... سلاً رويدًا قد ملأتَ بطني

وكقول **(القائل: قال الجدار للوتد)** ككتف، والمشهور علىٰ الألسنة: للمسمار **(لِمَ تشقُّني)**؟ من شقَّه: إذا أوقعه في المشقة **(قال: سَلْ مَن يدقُّني فلم يتركني، وراءِ)** فعلُ أمر من راءَىٰ يرائي، أي انظر **(الحجر الذي ورائي. فهذا)** وأمثاله **(تعبير عن لسان الحال بلسان المقال. ومن هذا قوله تعالىٰ: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ۝١١﴾)** [فصلت: ١١] الإتيان هو المجيء مطلقًا، وقيل: بسهولة. والطوع: الانقياد، ويضادُّه الكُرْه. وطائعين: أي منقادينِ، أي لم يمتنعا عليه مما يريدهما به **(فالبليد)** الذهن **(يفتقر في فهمه)** لهذه الآية **(إلىٰ أن يقدِّر لهما حياة مخلوقة)** وفي بعض النسخ بزيادة: الأرض والسماء. بدون «لهما» **(وعقلاً وفهمًا للخطاب، ويقدِّر خطابًا من صوت وحرف)** بحيث **(تسمعه الأرض والسماء فتجيب بحرف وصوت وتقول: أتينا طائعينِ. والبصير)** العارف **(يعلم أن ذلك لسان الحال، وأنه إنباء)** أي إخبار **(عن كونها مسخَّرة بالضرورة ومضطرة إلىٰ**

---

(١) المعارف العقلية ص ٢٧، ٣٣ – ٣٤.

(٢) هو أبو النجم العجلي، والرجز في ديوانه ص ٤٤٥.

التسخير) والانقياد. والتسخير: سياقة الشيء إلىٰ الغرض المختص به [قهرًا][(١)].

(ومن هذا) أيضًا (**قوله تعالىٰ**: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] **فالبليد يفتقر فيه إلىٰ أن يقدِّر للجمادات حياة وعقلاً ونطقًا بصوت وحرف حتىٰ يقولوا: سبحان الله**) وبحمده (**ليتحقَّق تسبيحه. والبصير يعلم أنه ما أريدَ به نطق اللسان**) بحرف وصوت (**بل**) أريدَ به (**كونه مسبِّحًا بوجوده ومقدَّسًا لذاته وشاهدًا بوحدانية الله تعالىٰ، كما يقال**) وهو قول أبي العتاهية، وأوله:

فواعجبًا كيف يُعصَىٰ الإله أم كيف يجحده الجاحدُ

(**وفي كل شيء له آية**) أي علامة دالَّة

(**تدل علىٰ أنه واحد**[(٢)])

لا شريك له.

(**وكما يقال: هذه الصنعة المحكمة**) المتقنة (**تشهد لصاحبها بحسن التدبير**) وإصابة الفعل (**وكمال العلم**) وجودة المعرفة (**لا بمعنىٰ أنها تقول «أشهد» بالقول**) باللسان الظاهر (**ولكن بالذات و**) لسان (**الحال. وكذلك ما من شيء**) من الأشياء (**إلا وهو محتاج في نفسه إلىٰ موجِد يوجده**) أي يُخرِجه من العدم إلىٰ الوجود (**ويتقنه**) أي يُحكِمه (**ويديم أوصافَه ويردِّده في أطواره**) المختلفة (**فهي بحالها تشهد لخالقها بالتقديس**) والتنزيه. والضمير راجع إلىٰ الأشياء. وفي بعض النسخ: فهو بحاجته يشهد لخالقه (**يدرك شهادتها ذوو البصائر**) الكاملة (**دون الجامدين علىٰ الظواهر**) فلا حظَّ لهم في إدراك تلك الشهادة، ولذلك قال تعالىٰ: (﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾) [الإسراء: ٤٤] يعني ليس في وسعكم أن تعرفوا حقيقة ذلك. وأصل الفقه: فهمُ الأشياء الخفيَّة، وقيل: هو التوصُّل إلىٰ علمِ غائب بعلمِ شاهد،

---

(١) ذكره الراغب في المفردات ص ٢٢٧.

(٢) البيتان في ديوان أبي العتاهية ص ١٠٤.

فهو أخص من مطلق الفهم[1] **(أما القاصرون)** عن نيل الكمال **(فلا يفقهون)** ذلك **(أصلاً. وأما المقرَّبون)** إلىٰ الله تعالىٰ، وهم فوق أهل اليمين **(والعلماء الراسخون)** في علومهم **(فلا يفقهون كُنْهه وكماله)** وكُنْه الشيء: حقيقته ونهايته **(إذ لكل شيء شهادات شتَّىٰ)** أي علىٰ أنواع كثيرة **(علىٰ تقديس الله سبحانه وتسبيحه)** وتنزيهه **(ويدرك كل واحد)** من أهل هذه المراتب **(بقدر رزقه)** ونصيبه الذي أعطيه **(وبصيرته)** التي خُصَّ بها دون غيره **(وتعداد تلك الشهادات)** أي كل شهادة شهادة تفصيلاً **(لا تليق بعلم المعاملة)** بل هو من علم المكاشفة **(فهذا الفن أيضًا مما يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه، وتظهر به مفارقةُ الباطن للظاهر)** بخلاف الأقسام الأربعة المتقدمة **(وفي هذا المقام لأرباب المقامات إسراف)** أي مجاوزة الحدود **(واقتصاد)** أي الوقوف علىٰ مقام بين مقامين **(فمن مسرف)** مفرط **(في دفع)** وفي نسخة: رفع **(الظواهر انتهىٰ)** حاله **(إلىٰ تغيير جميع الظواهر أو أكثر)** المتعلقة بالآخرة **(حتىٰ حملوا قوله تعالىٰ:** ﴿وَتُكَلِّمُنَآ أَيۡدِيهِمۡ وَتَشۡهَدُ أَرۡجُلُهُم﴾**)** [يس: ٦٥] أي بما كسبت **(وقوله تعالىٰ:** ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾**)** [فصلت: ٢١] أي جعله ناطقًا **(وكذلك المخاطَبات التي تجري من منكر ونكير)** حين حلول الإنسان في القبر، وتلك المخاطَبة أول فتَّانات القبور **(و)** كذلك **(في الميزان)** ذي الكفَّتين ووزن الأعمال **(وفي الحساب)** وتطايُر الصحف في اليمين أو الشِّمال **(ومناظرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم:** ﴿أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ أَوۡ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُۚ﴾**)** [الأعراف: ٥٠] وأمثال ذلك **(زعموا أن ذلك كله بلسان الحال)** لا المقال حقيقةً **(وغلا الآخَرون)** منهم **(في حسم الباب)** أي سدِّ باب التأويل مطلقًا، وهم من السلف **(منهم)** الإمام **(أحمد بن)** محمد بن **(حنبل)** رحمه الله تعالىٰ **(حتىٰ منع تأويل قوله تعالىٰ:** ﴿كُن فَيَكُونُ ١١٧﴾**)** [البقرة: ١١٧]

---

(١) هكذا ذكره السمين في عمدة الحفاظ ٣/ ٢٤٥ - ٢٤٦. وفي المفردات للراغب ص ٣٨٤: فهو أخص من العلم.

وهذا يعني سد باب التأويل على الإطلاق، وهو المفهوم من ظاهر مذهبه كما نقله الثقات عنه (**وزعموا**) أي أتباعه ومقلِّدوه (**أن ذلك خطاب**) من الله تعالىٰ (**بحرف وصوت يوجد من الله تعالىٰ في كل لحظة بعدد كون كل مكوَّن**) وقد ذكر أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي في كتابه «تحرير الأصول وتهذيب المنقول»[١] أن الكلام عند الإمام أحمد وجميع أصحابه ليس مشتركًا بين العبارة ومدلولها، بل هو الحروف المسموعة، فهو حقيقة فيها، مجاز في مدلولها. ونقل عن بعض العلماء أن مذهب أحمد أنه تعالىٰ لم يزل متكلمًا إذا شاء ومتىٰ شاء وكيف شاء، وهو يتكلم به بصوت يُسمَع. وسيأتي البحث فيه في موضعه، ونُشبع الكلامَ هناك (**حتىٰ سمعتُ بعض أصحابه**) أي الإمام أحمد (**يقول: إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ**) وردت، أحدها: (**قوله ﷺ: الحَجَر الأسود يمين الله في أرضه**) قال العراقي[٢]: أخرجه الحاكم وصحَّحه من حديث عبد الله بن عمرو بلفظ: «الحجر يمين الله في الأرض»[٣].

قلت: وأخرج الخطيب[٤] وابن عساكر[٥] عن جابر رفعه: «الحجر يمين الله في الأرض يصافح بها عباده». قال ابن الجوزي[٦]: في سنده إسحاق بن بشر، كذَّبه ابن أبي شيبة وغيره، وقال الدارقطني: هو في عداد مَن يضع.

وأخرج الديلمي[٧] عن أنس رفعه: «الحجر يمين الله، فمَن مسحه فقد

(١) تحرير الأصول ص ١٣١.

(٢) المغني ١/ ٦٤.

(٣) ليس في المستدرك بهذا اللفظ، وإنما لفظه ١/ ٦٢٩: «يأتي الركن يوم القيامة أعظم من أبي قبيس له لسان وشفتان يتكلم عمن استلمه بالنية، وهو يمين الله التي يصافح بها خلقه».

(٤) تاريخ بغداد ٧/ ٣٣٩.

(٥) تاريخ دمشق ٥٢/ ٢١٧.

(٦) العلل المتناهية ٢/ ٥٧٥.

(٧) زهر الفردوس ٤/ ٢٢٩. ولفظه: «الحجر يمين الله، فمن مسح يده على الحجر فقد بايع الله عَزَّوَجَلَّ أن لا يعصيه».

بايع الله». وفي سنده علي بن عمر السكري، ضعَّفه البرقاني[١]، وأيضًا العلاء بن مسلمة الرَّوَّاس، قال الذهبي[٢]: متَّهَم بالوضع.

ثم إن معنىٰ قوله «يمين الله» أي هو بمنزلة يمينه، ولما كان كل ملك إذا قدم عليه الوافد قبَّل يمينه، والحاج أول ما يقدُم يُسَن له تقبيله، فلذا نُزِّل منزل يمين الكعبة[٣].

(و) الثاني (**قوله ﷺ: قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن**) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو، وقد تقدم.

(و) الثالث (**قوله ﷺ: إني لأجدُ نَفَس الرحمن من جانب اليمن**) أخرجه أحمد[٤] من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه: «وأجد نَفَس ربكم من قِبَل اليمن»، ورجاله ثقات. قاله العراقي[٥].

(**ومال إلىٰ حسم الباب أرباب الظواهر، والظن**) الحسن (**بأحمد بن حنبل**) رحمه الله تعالىٰ حسبما تقتضي جلالةُ قدره ورِفعته في معرفة العلوم (**أنه علم أن**

---

(١) حيث نقل عنه تلميذه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ١٣/ ٤٩٥ أنه قال: علي بن عمر كان لا يساوي شيئًا.

(٢) المغني في الضعفاء ٢/ ٥.

(٣) هذا الكلام منقول بالمعنىٰ عن كتاب القرىٰ لقاصد أم القرىٰ للمحب الطبري ص ٢٨٠، ونصه: «ومعنىٰ الحديث: أن كل ملك إذا قُدِم عليه قُبِّلت يمينه، ولما كان الحاج والمعتمر أول ما يقدمان يسن لهما تقبيله، نُزِّل منزلة يمية الملك ويده. ولله المثل الأعلىٰ». وانظر: فتح الباري لابن حجر ٣/ ٥٤١. وسبل الهدىٰ والرشاد للصالحي ١/ ١٨٠.

(٤) مسند أحمد ١٦/ ٥٧٦. وفي رواية عنده: من قبل المغرب. قال محققو المسند: حديث صحيح دون قوله: وأجد نفس ربكم من قبل اليمن. وفيه نكارة، فقد تفرد به شبيب بن نعيم، وشبيب هذا روىٰ عنه أربعة، منهم اثنان فيهما جهالة حال، ولم يؤثَر توثيقه عن غير ابن حبان، وباقي رجال الإسناد ثقات.

(٥) المغني ١/ ٦٤.

الاستواء ليس هو الاستقرار علىٰ شيء، والنزول ليس هو الانتقال) من مكان إلىٰ مكان **(ولكنه منع من التأويل حسمًا للباب ورعايةً لصلاح الخلق)** كما يشهد لذلك حالُه مع الكرابيسي وقوله فيه، وكذلك هجرُه الحارث المحاسبي، علىٰ ما سبق الإيماء إلىٰ شيء من ذلك في كتاب العلم **(فإنه إذا فُتح الباب اتسع الخرق)** علىٰ الراقع **(وخرج عن حد الضبط، وجاوز)** مرتبةَ الاقتصاد؛ إذ حد الاقتصاد لا ينضبط بقاعدة **(فلا بأس بهذا الزجر)** والمنع وسدِّ الباب **(وتشهد له سيرة السلف)** الصالحين **(فإنهم كانوا يقولون: أَمِرُّوها)** أي الألفاظ الواردة في الكتاب والسنَّة **(كما جاءت)** روىٰ الحسن بن إسماعيل الضَّرَّاب في «مناقب مالك» من طريق الوليد بن مسلم قال: سألت مالكًا والأوزاعي وسفيان وليثًا عن هذه الأحاديث التي فيها ذِكر الرؤية والصورة والنزول، فقالوا: أورِدوها كما جاءت[(١)].

وقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنَّة[(٢)] له في باب ما جحدته الجهمية من كلام الله مع موسىٰ بن عمران عليه السلام: سألت أبي عن قوم يقولون: لمَّا كلَّم الله موسىٰ لم يتكلم بصوت. قال أبي: بل تكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت.

وهذه المسألة يأتي ذكرُها والاختلاف فيها.

وقال ابن اللَّبَّان[(٣)]: قد كان السلف الصالح نهوا الناس عن اتِّباع أرباب البدع وعن الإصغاء إلىٰ آرائهم، وحسموا مادة الجدال في التعرُّض بالآي المتشابهة سدًّا للذريعة واستغناءً عنه بالمحكم، وأمروا بالإيمان به وبإمراره كما جاء من غير تعطيل ولا تشبيه.

---

(١) رواه بنحوه: الآجري في الشريعة ٣/ ١١٤٦، والبيهقي في الأسماء والصفات ٢/ ٣٧٧، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/ ٥٢٧.

(٢) السنة ص ٢٨٠.

(٣) إزالة الشبهات عن الآيات والأحاديث المتشابهات لشمس الدين ابن اللبان ص ٨٨ (ط - دار طويق).

(حتىٰ قال مالك) ابن أنس إمام المدينة رحمه الله تعالىٰ **(لمَّا سُئل عن)** معنىٰ **(الاستواء)** في قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] وفي قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وقد جاء ذكرُه في ست آيات، فقال مالك: **(الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)** وهذا القول من مالك جاء بألفاظ مختلفة وأسانيد متنوعة، وقد أورده المصنِّف هكذا في آخر إلجام العوام[١]، وأورده ابن اللَّبَّان في كتابه[٢] بلفظ: أنه سُئل: كيف استوىٰ؟ فقال: كيفٌ غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وقال اللالكائي في كتاب السنَّة[٣]: أخبرنا علي بن الربيع المقري مذاكرةً، حدثنا عبد الله بن أبي داود، حدثنا سلمة بن شبيب، حدثنا مهدي بن جعفر [عن جعفر] بن عبد الله قال: جاء رجل إلىٰ مالك بن أنس فقال له: يا أبا عبدالله ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ كيف استوىٰ؟ قال: فما رأيت مالكًا وجد من شيء كموجدته من مقالته، وعلاه الرحضاء - يعني العَرَق - وأطرق القوم، وجعلوا ينتظرون ما يأتي منه [فيه]. قال: فسُرِّي عنه فقال: الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، فإني أخاف أن تكون ضالاً. وأمر به فأُخرِج.

وأخرجه كذلك أبو الشيخ[٤] وأبو نعيم[٥] وأبو عثمان الصابوني[٦] ونصر

---

(١) إلجام العوام ص ١٣٦.

(٢) إزالة الشبهات ص ١٨٥.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/ ٣٩٨.

(٤) طبقات المحدثين بأصفهان ٢/ ٢١٤.

(٥) حلية الأولياء ٦/ ٣٢٥ - ٣٢٦.

(٦) عقيدة السلف وأصحاب الحديث ص ١٨٠ - ١٨٥.

المقدسي[١] كلهم من رواية جعفر بن عبد الله، ورواه الصابوني من وجه آخر من رواية جعفر بن ميمون عن مالك، ورواه عثمان بن سعيد بن السكن من رواية جعفر بن عبد الله عن رجل قد سمَّاه عن مالك. ورواه ابن ماجه عن علي بن سعيد عن بشَّار الخَفَّاف أو غيره عن مالك.

وقال البيهقي[٢]: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، أخبرني أحمد بن محمد بن إسماعيل بن مهران، حدثنا أبي، حدثنا أبو الربيع ابن أخي رشدين بن سعد قال: سمعت عبد الله بن وهب قال: كنا عند مالك بن أنس، فدخل رجل فقال: يا أبا عبد الله ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ كيف استواؤه؟ قال: فأطرق مالك وأخذته الرحضاء، ثم رفع رأسه فقال: الرحمن علىٰ العرش استوىٰ كما وصف نفسه، ولا يقال له كيف، وكيف عنه مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة، أخرِجوه. قال: فأُخرِجَ الرجل.

وقد يُروَىٰ هذا القول أيضًا عن ابن عيينة، قال اللالكائي[٣]: أخبرنا عبد الله بن أحمد النَّهاوَنْدي، أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمود النهاوندي سنة ثنتي[٤] عشرة وثلاثمائة، حدثنا أحمد بن محمد بن صدقة، حدثنا أحمد بن محمد بن يحيىٰ بن سعيد القَطَّان، عن يحيىٰ بن آدم، عن ابن عيينة قال: سُئل عن قوله ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [كيف استوىٰ]؟ قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلىٰ الرسول البلاغ، وعلينا التصديق.

وقد يُروَىٰ أيضًا لربيعة بن أبي عبد الرحمن شيخ مالك، أخرج اللالكائي بسنده المتقدم إلىٰ يحيىٰ بن آدم عن ابن عيينة قال: سُئل ربيعة عن الاستواء..

---

(١) مختصر الحجة علىٰ تارك المحجة ص ٦٨٢.

(٢) الأسماء والصفات ٢/ ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/ ٣٩٨.

(٤) في المطبوعة: ست. والمثبت من اللالكائي.

فساقه بعينه[١].

ورواه أبو الشيخ[٢] من رواية عبد الله بن صالح بن مسلم قال: سُئل ربيعة.. بمعناه. أي فيحتمل أن ابن عيينة أجاب السائل بما أجاب به ربيعةُ، كما أن مالكًا كذلك أجاب بما أجاب به ربيعة، وإن اختلفت ألفاظهم.

وأول مَن وُفِّق لهذا الجواب السيدة أم سلمة ﵂، والكل تابعون علىٰ منهجها. أخبرنا عمر بن أحمد بن عقيل إجازةً، أخبرنا عبد الله بن سالم، أخبرنا محمد بن العلاء الحافظ، أخبرنا علي بن يحيىٰ، أخبرنا يوسف بن عبد الله، أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ، أخبرنا أبو الفضل بن أبي الحسن الحافظ، أخبرنا عبد الرحيم بن الحسين الحافظ، أخبرنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، أخبرنا ابن عبد الدائم، أخبرنا إبراهيم ابن البرقي، أخبرنا مالك بن أحمد، أنا أبو الفتح ابن أبي الفوارس الحافظ، ثنا إسحاق بن محمد، ثنا عبد الله بن إسحاق المدائني، ثنا أبو يحيىٰ الورَّاق، ثنا محمد بن الأشرس الأنصاري، ثنا أبو المغيرة عمير بن عبد الحميد الحنفي، عن قرط بن خالد، عن الحسن، عن أمه، عن أم سلمة ﵂ في قوله ﷿ ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ قالت: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفرٌ.

وأرويه أعلىٰ من هذا بالسند المتقدم إلىٰ محمد بن عبد الرحمن الحافظ قال: أخبرني محمد بن مقبل الصيرفي بحلب، أخبرنا الصلاح بن عمر المقدسي، أخبرنا أبو الحسن السعدي، أخبرنا عمر بن محمد بن طبرزذ، أخبرنا هبة الله ابن الحصين، أخبرنا أبو طالب بن غيلان، أخبرنا إبراهيم بن محمد المزكِّي، أخبرنا

---

(١) كذا ذكره الشارح، والذي في أصول اللالكائي رواية واحدة وهي التي عن ربيعة، وليس فيها سؤال ابن عيينة، والظاهر أن كلمة «ربيعة» في الرواية الأولىٰ سقطت من عند الشارح، فظن أن الرواية عن ابن عيينة.

(٢) ومن طريقه رواه البيهقي في الأسماء والصفات ٢/ ٣٠٦.

أبو العباس أحمد بن محمد بن الأزهر، ثنا محمد بن الأشرس أبو كنانة البصري، ثنا أبو المغيرة الحنفي وهو عمير بن عبد المجيد، ثنا قرَّة بن خالد. قلت: وهذا هو الصواب، يعني: عبد المجيد وقرَّة. وفي سياق السند الأول: عبد الحميد وقرط. كذا وُجد بخط قديم، وهو ليس بصحيح. وفيه: والإيمان به واجب، بدل قولها: والإقرار به إيمان .. والباقي سواء. وأبو يحيىٰ الورَّاق في السند الأول هو الهندي واسمه محمد بن عمر بن كيسة، وقد أخرج هذا الحديث من طريقه اللالكائي من رواية عبد الصمد بن علي عنه قال: سمعه منه بالكوفة في جبَّانة سالم عن أبي كنانة محمد بن أشرس الأنصاري .. فساقه.

ورواه أبو بكر الخَلاَّل عن محمد بن أحمد البصري عن أبي يحيىٰ الورَّاق - هو ابن كيسة - به.

ورواه أبو عثمان الصابوني من رواية محمد بن عبيد الحافظ عن أبي يحيىٰ ابن كيسة به، وقال فيه: عن محمد بن الأشرس الورَّاق أبي كنانة.

ورواه أبو نعيم الأصفهاني في كتاب المحجَّة عن إبراهيم بن عبد الله بن إسحاق المعدِّل، سمعه منه بنيسابور عن أبي العباس أحمد بن محمد الأزهري الحافظ عن محمد بن الأشرس أبي كنانة البصري به.

وقد تفرَّد بهذا الحديث أبو كنانة، واختُلِف عليه فيه، فرواه أبو عبد الله ابن منده الحافظ عن أحمد بن مهران الفارسي، ثنا الحسين بن حميد، ثنا محمد بن أشرس أبو كنانة، ثنا النَّضْر بن إسماعيل، ثنا قُرَّة بن خالد .. فذكره. ورواه أيضًا في التوحيد عن محمد بن إسحاق البصري عن الحسن بن الربيع الكوفي عن محمد بن أشرس أبي كنانة الكوفي عن أبي المغيرة النضر بن إسماعيل الحنفي الكوفي عن قرَّة بن خالد البصري. وقد ذكر هذا الاختلاف أبو إسماعيل الأنصاري في اسم أبي المغيرة، ثم قال: إن الأشبه عنده أنه غير النضر بن إسماعيل؛ لأن النضر كوفي، والحديث بصري السند. والله أعلم.

وقال ابن اللَّبَّان في تفسير قول مالك: قوله «كيف غير معقول» أي كيفٌ من صفات الحوادث، وكل ما كان من صفات الحوادث فإثباته في صفات الله تعالىٰ ينافي ما يقتضيه العقلُ فيجزم بنفيه عن الله تعالىٰ. قوله «والاستواء غير مجهول» أي إنه معلوم المعنىٰ عند أهل اللغة. والإيمان به علىٰ الوجه اللائق به تعالىٰ واجب؛ لأنه من الإيمان بالله وبكتبه. والسؤال عنه بدعة، أي حادث؛ لأن الصحابة كانوا عالمين بمعناه اللائق بحسب اللغة، فلم يحتاجوا للسؤال عنه، فلما جاء مَن لم يُحِطْ بأوضاع لغتهم ولا له نور كنورهم يهديه لصفات ربه شرع يسأل عن ذلك، فكان سؤاله سببًا لاشتباهه علىٰ الناس وزيغهم عن المراد.

(**وذهبت طائفة إلىٰ الاقتصاد، ففتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله تعالىٰ، وتركوا ما يتعلق بالآخرة علىٰ ظواهرها**) كما جاءت (**ومنعوا**) فيه (**التأويل، وهم الأشعرية**) أي فرقة الأشاعرة عامة، وقد سبق في ترجمة الأشعري أن هذا قول لأبي الحسن الأشعري، وأن له قولاً ثانيًا وهو أن تمرَّ أخبار الصفات كما جاءت، وإليه مال في «الإبانة»، وتبعه الباقلاني وإمام الحرمين والمصنِّف (**وزاد المعتزلة عليهم**) بجميع أصنافهم (**حتىٰ أوَّلوا من صفاته تعالىٰ تعلُّق الرؤية، وأوَّلوا قوله: ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا ۝٥٨﴾**) فقال أصحاب أبي هاشم الجبائي: معنىٰ قولنا للحي أنه «سميع بصير» يفيد أنه حي يصح أن يسمع المسموع إذا وُجِد، ويصح أن يرىٰ المرئيَّ إذا وُجِد، ومتىٰ وُجِد المسموع أو المرئي ولم تكن بالحي آفة مانعة من إدراكهما وجب أن يكون سامعًا للمسموع ورائيًا للمرئي من غير حصول معنىٰ هو سمعٌ أو بصرٌ فيه. وسيأتي البحث في ذلك (**وأوَّلوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد**) بل بالروح (**وأوَّلوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة**) أي المتعلقة بها (**ولكن أقرُّوا بحشر الأجساد**) من القبور (**و**) كذلك أقرُّوا (**بالجنة**) وأنها موجودة (**واشتمالها علىٰ**) أنواع (**المأكولات والمشمومات والمنكوحات والملاذِّ المحسوسة و**) كذلك أقرُّوا (**بالنار**) إلا أنهم قالوا: ليست

موجودة الآن، وإنما توجد يوم الجزاء (**واشتمالها علىٰ جسم محسوس يحرق**) أجساد الكفار والعصاة (**ويمزق الجلود، ويذيب الشحوم**) ولا قائل بخلق الجنة دون النار، فثبوتها ثبوتها، وقد أجمع العلماء علىٰ أن التأويل في أكثر أمور الآخرة من غير ضرورة إلحادٌ في الدين (**ومن ترقِّيهم إلىٰ هذا الحد زاد الفلاسفة**) وهم حكماء اليونان، وإليهم نُسِبت الفلسفة (**فأوَّلوا كل ما ورد في**) أمور (**الآخرة وردُّوها إلىٰ آلام عقلية وروحانية**) غير محسوسة (**ولذَّات عقلية. وأنكروا حشر الأجساد**) مطلقًا واستبعدوه (**وقالوا ببقاء النفوس**) المجرَّدة (**وأنها تكون إما معذَّبة وإما منعَّمة بعذاب ونعيم لا يُدرَك بالحس**) وإنما يُتعقَّل (**وهؤلاء هم المسرفون**) المفرطون (**وحدُّ الاقتصاد بين هذا الانحلال**) عن ربقة الشريعة (**وبين جمود الحنابلة**) ووقوفهم علىٰ السمع المجرَّد (**دقيق غامض**) المَدْرَك خفيٌّ (**لا يطَّلع عليه إلا الموفَّقون**) من الأزل (**الذين يدركون الأمور بنور إلهيٍّ**) قُذف في بصائرهم (**لا بالسماع**) المجرَّد من العقل (**ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور**) بواسطة ذلك النور واتَّضحت الأشياء علىٰ ما هي عليها (**نظروا إلىٰ السمع**) المتلقَّىٰ من الثقات (**والألفاظ الواردة**) في تلك الأخبار الصحيحة (**فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين أقرُّوه**) وأثبتوه (**وما خالف**) ذلك (**أوَّلوه**) بما يقتضيه أسلوب اللغة العربية (**فأما مَن يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد**) عن العقل (**فلا تستقر له قدمٌ**) فيه (**ولا يتعيَّن له موقف**) يطمئن إليه (**والأليق بالمقتصر علىٰ السمع المجرد مقام**) سيدنا (**أحمد بن حنبل رحمه الله تعالىٰ**) وهو طريقة السلف. وقد ذكر المصنف في إلجام العوام أنها تتضمَّن سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الكف، ثم الإمساك، ثم التسليم لأهل المعرفة. ثم بيَّن ذلك بقوله: أما التقديس فهو تنزيه الرب تعالىٰ عن الجسمية وتوابعها. وأما التصديق فهو الإيمان بما قاله ﷺ، وأن ما ذكره حق علىٰ الوجه الذي قاله وأراده. وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقرَّ بأن معرفة مراده ليست علىٰ قدْر طاقته، وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته. وأما السكوت فأن لا يسأل عن معناه، ولا يخوض فيه، ويعلم أن سؤاله

عنه بدعة. وأما الإمساك فهو أن لا يتصرَّف في تلك الألفاظ بالتبديل بلغة أخرىٰ والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق، بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ وعلىٰ ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة. وأما الكف فأن يكف باطنه عن البحث والتفكُّر والتصرف فيه. وأما التسليم لأهله فأن يعتقد أن ذلك إن خفيَ عليه لعجزه فقد لا يخفَىٰ علىٰ الرسل عليهم السلام أو علىٰ الصدِّيقين والأولياء. فهذه سبعة وظائف لا ينبغي أن يُظَن بالسلف الخلاف في شيء منها.

ثم قال بعد كلام طويل: ولهذا أقول: يحرُم علىٰ الوُعَّاظ علىٰ رؤوس المنابر الجواب عن هذه الأسئلة بالخوض في التأويل والتفصيل، بل الواجب عليهم الاقتصار علىٰ ما ذكره السلف وهو المبالغة في التقديس والتنزيه ونفي التشبيه، وأنه تعالىٰ منزَّه عن الجسمية وعوارضها. وله المبالغة في هذا بما أراد حتىٰ يقول: كل ما يخطر في بالكم ويهجس في ضمائركم ويُتصوَّر في خواطركم فالله تعالىٰ خالقها، وهو منزَّه عنها وعن مشابهتها، وأنه ليس المراد بالأخبار شيئًا من ذلك، وأما هو حقيقة المراد فلستم من أهل معرفته، والسؤال عنه بدعة، فاشتغِلوا بالتقوىٰ، وما أكرمكم الله به فافعلوه، وما نهاكم عنه فاجتنِبوه، وهذا قد نُهيتم عنه فلا تسألوا عنه، ومهما سمعتم شيئًا من ذلك فاسكتوا وقولوا: آمنا وصدَّقنا، وما أوتينا من العلم إلا قليلاً، وليس هذا مما أوتينا.

وقال أيضًا في التأويل: هو بيان معناه بعد إزالة ظاهره، وهذا إما أن يقع من العامي، أو من العارف مع العامي، أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه. فهذه ثلاثة مواضع، الأول تأويل العامي علىٰ سبيل الاستقلال بنفسه، وهو حرام يشبه خوضَ البحر المغرق لمَن لا يُحسِن السباحةَ، فلا شك في تغريقه، وبحر المعرفة أبعد غورًا وأكثر مهالك من بحر الماء؛ لأن هلاك هذا البحر لا حياة بعده، وهلاك بحر الدنيا لا يزيل إلا الحياة الزائلة، وذلك يزيل الحياة الأبدية، فشتَّان بين الخطرين. الموضع الثاني أن يكون ذلك من العالِم مع العامي، وهذا أيضًا ممنوع، ومثاله أن

يجرَّ السابح الغوَّاص مع نفسه عاجزًا عن السباحة، مضطرب القلب والبدن، وذلك حرام، فإنه عُرضة لخطر الهلاك، فإنه لا يقوَىٰ علىٰ حفظه في لجَّة البحر، ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه، ولو أمره بالسكون عند التطام الأمواج وإقبال التماسيح فاتحةً فاها للالتقام اضطرب قلبه وبدنه ولم يكن علىٰ حسب مراده لقصور طاقته، وفي معنىٰ العوامِّ الأديبُ والنحوي والمحدِّث والمفسِّر والفقيه والمتكلم، بل كل عالِم سوىٰ المتجرِّدين لعلم السباحة في بحر المعرفة، القاصرين أعمارهم عليه، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات، المعرضين عن المال والجاه والخَلق وسائر اللذات، المخلصين لله تعالىٰ في العلوم والأعمال، القائمين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وتركِ المنكرات، المفرِّغين قلوبهم عن غير الله، المستحقرين للدنيا بل للآخرة والفردوس الأعلىٰ في جنب محبة الله تعالىٰ. فهؤلاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة، وهم مع ذلك كله علىٰ خطر عظيم يَهلك من العشرة تسعةٌ إلىٰ أن يَسعد واحدٌ منهم بالدُّر المكنون والسر المخزون، أولئك الذين سبقت لهم منا الحسنىٰ فهم الفائزون، وربك أعلم بما تكنُّ صدورُهم وما يعلنون. الموضع الثالث تـأويل العارف مع نفسه في سر قلبه بينه وبين ربه، وهو علىٰ ثلاثة أوجُه، فإن الذي انقدح في سره أنه المراد من لفظ الفوق والاستواء مثلاً إما أن يكون مقطوعًا به أو مشكوكًا فيه أو مظنونًا ظنًّا غالبًا، فإن كان قطعيًّا فليعتقدْه، وإن كان مشكوكًا فليتجنَّبْه، ولا يحكمنَّ علىٰ مراد الله ورسوله ﷺ من كلامه باحتمال معارَض بمثله من غير ترجيح، بل الواجب علىٰ الشاكِّ في المشكوك فيه التوقُّف. وإن كان مظنونًا فاعلمْ أن للظن تعلُّقين، أحدهما في المعنىٰ الذي انقدح عنده هل هو جائز في حق الله تعالىٰ أم هو مُحال، والثاني أن يعلم قطعًا جوازه ولكن يتردَّد هل هو المراد باللفظ أم لا، وبينهما تفاوتٌ؛ لأن كل واحد من الظنينِ إذا انقدح في النفس وحاكَ في الصدر فلا يدخل تحت الاختيار دفعُه علىٰ النفس، فلا يمكنه أن لا يظن، فإن للظن أسبابًا ضرورية ولا يمكن دفعُها، ولا يكلِّف الله نفسًا إلا وسعها، لكن عليه وظيفتان جديدتان، إحداهما: لا يَدَع

نفسه تطمئن إليه جزمًا من غير شعور بإمكان الغلط فيه، فلا ينبغي أن يحكم مع نفسه بموجِب ظنه حكمًا جازمًا، والثانية: أنه إن ذكره لم يطلق القول بأن المراد بالاستواء كذا وبالفوق كذا؛ لأنه حكمٌ بما لا يعلم، وقد قال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] لكن يقول: أنا أظن أنه كذا، فيكون صادقًا في خبره عن نفسه وعن ضميره، ولا يكون حكمًا علىٰ صفة الله تعالىٰ ولا علىٰ مراده وكلامه، بل حكمًا علىٰ نفسه وبناءً علىٰ ضميره.

ثم أورد في بيان التصرفات الممنوعة: الجمع بين المفترقات والتفريق بين المجتمعات، فقال: ولقد بعُدَ من التوفيق مَن صنَّف كتابًا في جميع هذه الأخبار خاصةً ورسم في كل عضو بابًا فقال: باب في إثبات الرأس، وباب في إثبات اليد، وباب في إثبات العين .. وغير ذلك، فإن هذه كلمات متفرقة متباعدة اعتمادًا علىٰ قرائن مختلفة في فهم السامعين معاني صحيحة، فإذا ذُكرت مجموعة علىٰ مثال خلق الإنسان صار جميع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينةً عظيمة في تأكيد الظواهر وإيهام التشبيه، وصار الإشكال في أن رسول الله ﷺ لم ينطق بما يوهم خلافَ الحق أعظم في النفس وأوقع، بل الكلمة الواحدة المفردة يتطرَّق إليها الاحتمال، فإذا اتصل بها ثانيةٌ وثالثة ورابعة من جنسها وصار متواليًا ضعُف بالإضافة إلىٰ الجملة، ولذلك يحصل بقول مخبرِينِ وثلاثة ما لا يحصل بقول الواحد، بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواتر ما لا يحصل بالآحاد، ويحصل من العلم القطعي باجتماع القرائن ما لا يحصل بالآحاد، وكل ذلك نتيجة الإجماع؛ إذ يتطرَّق الاحتمال والضعف إلىٰ قول كل عدل وإلىٰ كل واحدة من القرائن، فإذا اجتمعت انقطع الاحتمال والضعف، فلذلك لا يجوز جمعُ المتفرقات. وأما التفريق بين المجتمعات فإنه كذلك لا يجوز؛ لأن كل حكمة سابقة علىٰ حكمه أو لاحقة له مؤثِّرة في تفهيم معناه ومرجِّحة للاحتمال الضعيف فيه، فإذا فُرِّقت وفُصلت سقطت دلالتها، مثاله قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام:

١٨، ٦١] ولا يسلَّط علىٰ أن يقول القائل: وهو فوق مطلقًا؛ لأنه إذا ذكر القاهر مع المقهور وهي فوقيَّة الرتبة ولفظ «القاهر» يدل عليه، بل لا يجوز أن يقول: وهو القاهر فوق غيره، بل ينبغي أن يقول: فوق عباده؛ لأن ذِكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكِّد احتمالَ فوقية السيادة؛ إذ يحسُن أن يقول: السيد فوق عبده، والأب فوق الابن، والزوج فوق الزوجة. وإن كان لا يحسُن أن يقول: زيد فوق عمرو، قبل أن يبيِّن تفاوتهما من السيادة والعبودية أو غلبة القهر ونفوذ الأمر بالسلطنة أو بالأبوَّة أو بالزوجية. فهذه دقائق يغفل عنها العلماء فضلاً عن العوام، فكيف يتسلَّط العوام في مثل ذلك علىٰ التصريف بالجمع والتفريق والتأويل والتفسير وأنواع التغيير، ولأجل هذه الدقائق بالغ السلفُ في الجمود والاقتصار علىٰ موارد التوقيف علىٰ الوجه الذي ورد باللفظ الذي ورد، والحق ما قالوه، والصواب ما رأوه، فأهمُّ المواضع بالاحتياط ما هو تصرُّفٌ في ذات الله تعالىٰ وصفاته، وأحقُّ المواضع بإلجام اللسان وتقييده عن الجريان بما يعظُم فيه الخطرُ، وأيُّ خطر أعظم من الكفر. والله أعلم.

(**والآن فكشفُ الغطاء عن حدِّ الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة، والقول فيه يطول**) إذ هو بحر لا ساحل له، وقف لديه الفحول وتحيَّرت فيه العقول (**فلا نخوض فيه**) إذ الخوض فيه يُخرِج عن بيان الغرض المهم (**و**) ذلك (**الغرض**) المهم هو (**بيان موافقة الباطن الظاهر ومخالفته له، وقد انكشف**) سرُّه (**بهذه الأقسام الخمسة**) المذكورة بأمثلتها (**وإذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام**) وقد دخل فيهم أكثر العلماء ممَّن لم يتَّصف بصفات الخواص التي ذُكرت (**علىٰ ترجمة**) أي بيان (**العقيدة التي حرَّرناها**) وقد سبقت، وهي في أوراق يسيرة (**وأنهم لا يكلَّفون غير ذلك**) أي مما زاد عليها، وذلك (**في الدرجة الأولىٰ**) ثم تم المقصود (**إلا إذا كان خوف تشويش**) أي يكون في بلد يشوَّش عليه في عقيدته (**لشيوع البدعة**) الحادثة وانتشارها، فيحتاج إلىٰ معرفة أدلة تفصيلية عقلية وسمعية (**فيرقَىٰ**

في **الدرجة الثانية**) بالتدريج (**إلىٰ**) النظر في (**عقيدة**) جامعة مانعة (**فيها لوامع**) جمع لامعة (**من الأدلة**) العقلية والنقلية، وقد سمَّىٰ إمام الحرمين شيخ المصنِّف كتابه «لُمَع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة» نظرًا إلىٰ هذا (**مختصرة**) بالنسبة إلىٰ المطوَّلات (**من غير تعمُّق**) فيها بإرسال الرَّسَن في أبحاث خارجة عن أصل المقصد (**فلنورد في هذا الكتاب تلك اللوامع**) المضيئة أنوارها، الواضحة أسرارها (**ولنقتصر فيها**) أي في تلك اللوامع (**علىٰ ما حرَّرناه لأهل القدس**) الشريف حين وفد عليه زائرًا ومجاورًا، وذلك في أيام سياحته وتركِهِ علائق الدنيا وخروجه من بغداد (**وسمَّيناه**) لأجل ذلك: (**الرسالة القدسية**) اسمًا دالًّا علىٰ مسمَّاه (**وهي**) كما ترىٰ (**مودَعة في هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب**).

واعلمْ أن للمصنِّف عدة رسائل مختصرة أرسلها إلىٰ بلدان شتَّىٰ متضمِّنة علىٰ صريح الاعتقاد والمواعظ والنصائح، فمنها رسالة أرسلها إلىٰ الموصل مسمَّاة بالقدسية أيضًا يخاطب فيها بعض المشايخ، وهي نحو ثلاثة أوراق، ذكر في آخرها ما نصه[1]: وأما أقل ما يجب علىٰ المكلَّفين فهو ما يترجمه قول: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، ثم إذا صدَّق الرسولَ ﷺ فينبغي أن يصدِّقه في صفات الله عَزَّوَجَلَّ وفي اليوم الآخر، وكل ذلك مما يشتمل عليه القرآن من غير تأويل، أما في الآخرة فالإيمان بالجنة والنار والحساب وغيره. وأما صفات الله تعالىٰ أنه حي قادر عالِم متكلم مريد، ليس كمثله شيء وهم السميع البصير، وليس عليه بحثٌ عن حقيقة هذه الصفات، وأن الكلام والعلم وغيرهما قديم أو حادث، بل لو كان لا تخطر له هذه المسألة حتىٰ مات مات مؤمنًا، وليس عليه تعلُّم الأدلة التي حرَّرها المتكلمون، بل مهما حصل في قلبه التصديق بالحق بمجرد الإيمان من غير دليل وبرهان فهو مؤمن، ولم يكلِّفه رسول الله ﷺ أكثر من ذلك، وعلىٰ هذا الاعتقاد المجمل استمر الأعراب وعوامُّ الخَلق، إلا مَن وقع في بلدة يقرع سمعَه فيها هذه

---

(١) مجموعة رسائل الغزالي ص ٣١٨ - ٣١٩ (ط - المكتبة التوفيقية).

المسائلُ كقِدَم الكلام وحدوثه ومعنىٰ الاستواء والنزول وغيره، فإن لم يجد لذلك أثرًا في قلبه واشتغل بعبادته فلا حرج عليه، وإن أخذ ذلك بقلبه فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف، فيعتقد في القرآن القِدَمَ كما قال السلف: القرآن كلام الله غير مخلوق، ويعتقد أن الاستواء حق، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، والكيفية مجهولة، ويؤمن بجميع ما جاء به الشرع إيمانًا مجملاً من غير بحث عن الحقيقة والكيفية، فإن لم يقنعه ذلك وغلب علىٰ قلبه الإشكال والشكُّ فإن أمكن إزالة شكِّه وإشكاله بكلام قريب من الأفهام وإن لم يكن قويًّا عند المتكلمين ولا مرضيًّا عندهم، فذلك كافٍ، ولا حاجة به إلىٰ تحقُّق الدليل، بل الأَولىٰ أن يُزال شكُّه من غير ذِكر حقيقة الدليل، فإن الدليل لا يتم إلا بذكر الشبهة والجواب عنها، ومهما ذُكرت الشبهة لم يؤمَن أن تتشبَّث بقلبه ويكلُّ فهمُه عن درك جوابها؛ إذ الشبهة قد تكون جليَّة والجواب دقيقًا لا يحتمله فهمُه بل عقلُه، فلهذا زجر السلفُ عن البحث والتفتيش في الكلام، وإنما زجروا عنه ضعفاءَ العوام، فأما المشتغلون بدرك الحقائق فلهم خوضُ غمرة الإشكالات، ومنعُ العوام من الكلام يجري مجرىٰ منعِ الصبيان علىٰ شاطئ الدِّجلة خوف الغرق، ورخصة الأقوياء فيه تضاهي الرخصةَ للماهر في صفة السباحة، إلا أن هنا موضع غور ومزلَّة قدم، وهو أن كل ضعيف في عقله راضٍ من الله بكمال عقله، ويظن بنفسه أنه يقدر علىٰ درك الحقائق كلها، وأنه من جملة الأقوياء، فربما يخوضون ويغرقون في بحر الجهالات من حيث لا يشعرون، فالصواب للخلق كلهم - إلا الشاذ النادر التي لا تسمح الأعصارُ إلا بواحد منهم أو اثنين - أن يسلكوا مسلك السلف في الإيمان المرسَل والتصديق المجمَل بكل ما أنزل الله تعالىٰ وأخبر به رسوله ﷺ من غير بحث ولا تفتيش، والاشتغال بالتقوىٰ ففيه شغلٌ شاغلٌ؛ إذ قال رسول الله ﷺ حيث رأىٰ أصحابه يختصمون بعد أن غضبَ حتىٰ احمرَّت وَجْنتاه: «أبهذا أُمِرتم؟ تضربون كتاب الله بعضه ببعض؟ انظروا إلىٰ ما أمركم الله به فافعلوه، وما نهاكم عنه

فانتهوا». فهذا ينبِّه على نهج الصواب والحق، واستيفاء ذلك قد شرحناه في كتاب قواعد العقائد، فليُطلَب منه. انتهى.

وبهذا تم الفصل الثاني من هذا الكتاب. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلَّم تسليمًا.

الفصل الثالث:

من كتاب قواعد العقائد
في لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجمناها بالقدس

وسمَّيناها بالرسالة القدسية؛ لكون تأليفها كان حين مجاورته به (**فنقول**):
بسم الله الرحمن الرحيم، وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه وسلِّمْ تسليمًا، الحمد لله الذي تفرَّد بوجوب وجوده ففاضت الحوادث عن كرمه وجوده، والصلاة والسلام علىٰ سيدنا ومولانا محمد أفضل موجوده، وأكرم ودوده، الصادق في وعوده، وعلىٰ آله الآيلين إليه في مراتب شهوده، وأصحابه الفائزين لديه بالتمسك في مراقي صعوده.

أما بعد:

فهذا شرح الرسالة القدسية للإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي قُدِّس سره، حوىٰ من بدائع المسائل الكلامية ما هو كالفرائد اليتيمة في العقد الفريد من الجِيد، رجوتُ من الله تعالىٰ أن ينفع به كل سالك ومريد، وأن يصرف إليه من الراغبين في إصلاح عقائدهم القلوبَ، وأن يرفع لديهم قدره المرغوب، وأن يجعله تذكرة لأولي الألباب لا يُنسَىٰ ولا يُهجَر، وروضة نفع للطلاب لا يُترَك ولا يُضجَر، وأن يكسبنا جميعًا به ذِكرًا جميلاً، وفي الآخرة ثوابًا جزيلاً، وها أنا أشرع في المقصود بعون الملك المعبود.

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ:

(**بسم الله الرحمن الرحيم**) الباء[١] للاستعانة متعلقة بمحذوف تقديرُه: أؤلِّف ونحوه، وهو يعم جميعَ أجزاء التأليف، فيكون أَولىٰ من «أفتتِح» ونحوه؛ لإيهام قَصْر التبرُّك علىٰ الافتتاح فقط، كما حقَّقه البرهان اللَّقَّاني. و«الله»: عَلَمٌ علىٰ الذات الواجب الوجود، و«الرحمن»: المنعِم بجلائل النِّعم كمية أو كيفية [فيعم الصفات أيضًا] و«الرحيم»: المنعِم بدقائقها كذلك، وقدَّم الأول [وهو الله] لدلالته علىٰ الذات، ثم الثاني لاختصاصه به، ولأنه أبلغ من الثالث فقُدِّمَ عليه؛ ليكون له كالتتمَّة والرديف.

(**الحمد لله**) سبقت مباحث الحمد مبسوطة في شرح خطبة كتاب العلم فأغنانا عن إيراده ثانيًا (**الذي ميَّز عصابة السنَّة**) التميز مبالغة في المَيْز، وهو عزلُ الشيء وفصلُه عن غيره، وذلك يكون في المشتبهات، كقوله تعالىٰ: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [الأنفال: ٣٧] وفي المختلطات، نحو قوله: ﴿وَٱمْتَٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ ۝﴾ [يس: ٥٩] وتميَّز الشيءُ: انفصل عن غيره[٢]، ويُستعمل تمييز الأشياء في تفريقها بعد معرفتها. والعِصابة بالكسر: الجماعة من الناس. والسنَّة: الطريقة المسلوكة، والمراد بها طريقة النبي ﷺ خاصةً. والمراد بأهل السنة هم الفِرَق الأربعة: المحدِّثون والصوفية والأشاعرة والماتُريدية، علىٰ ما تقدم بيانُه في مقدمة الفصل الثاني (**بأنوار اليقين**) أي فصلهم عن غيرهم بهذه الأنوار التي أشرقت في صدورهم ثم التمعت في وجوههم، فهم بها عن غيرهم متميِّزون، سيماهم في وجوههم، وأما أهل البدع فلا زالوا يُعرَفون بظلام قلوبهم ووجوههم، ولتعرفنَّهم بسيماهم (**وآثَرَ**) بالمد، أي اختار (**رَهْط الحق**) قال ابن السِّكِّيت: الرهط والعشيرة بمعنًىٰ. وقال الأصمعي في كتاب المصادر[٣]: الرهط: ما فوق العشرة إلىٰ الأربعين.

(١) شرح مختصر خليل للخرشي ١/ ٩ - ١٠. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٢) المصباح المنير ص ٢٢٤.

(٣) في المصباح المنير ص ٩٢: في كتاب الضاد والظاء.

ونقله ابن فارس[١] أيضًا. والحق: الثابت الذي لا يسوغ إنكارُه، سواء كان قولاً أو فعلاً أو عقيدة أو دينًا أو مذهبًا[٢] **(بالهداية)** وهي دلالة بلطف علىٰ ما يوصِل **(إلىٰ)** المطلوب[٣]، وذلك المطلوب هنا إقامة **(دعائم الدين)** أي أركانه، جمع دِعامة بالكسر، وهي[٤] ما يُسنَد[٥] به الحائط إذا مال يمنعه السقوط. والدين[٦]: وضعٌ إلهيٌّ يدعو أصحاب العقول إلىٰ قبول ما هو عند الرسول **(وجَنَّبَهم زيغَ الزائغين)** الزيغ: الميل عن الاستقامة والخروج عن نهج الحق. والمراد بالزائغين هم أهل البدع القبيحة الذين أحدثوا في العقائد بمجرَّد التشهِّي ما يؤدِّي إلىٰ تشبيه أو تعطيل **(وضلال الملحدين)** أي غوايتهم، والمُلحِد[٧]: المائل عن الحق، والإلحاد ضربان: إلحاد إلىٰ الشرك بالله، وإلحاد إلىٰ الشرك بالأسباب، فالأول ينافي الإيمانَ ويبطله، والثاني يوهي عُراه ولا يبطله. والإلحاد في أسمائه علىٰ وجهين، **أحدهما:** أن يوصَف بما لا يصح وصفُه به، **والثاني:** أن تُتأوَّل أوصافه علىٰ ما لا يليق به **(ووفَّقهم)** التوفيق: تفعيل من الوفاق الذي هو المطابَقة وعدم المنافرة، واختصَّ في العُرْف بالخير[٨] **(للاقتداء)** أي الاتِّباع **(بسيد المرسَلين)** ﷺ في سائر أقواله وأفعاله وأحواله **(وسدَّدهم)** وهو من السَّداد وهو الوفق الذي لا يعاب[٩] **(للتأسِّي)** أي

---

(١) مقاييس اللغة لابن فارس ٢/ ٤٥١ - ٤٥٠.

(٢) التعريفات للجرجاني ص ٩٤ ونصه: «الحق في اللغة: هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وفي اصطلاح أهل المعاني: هو الحكم المطابق للواقع، ويطلق علىٰ الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها علىٰ ذلك، ويقابله الباطل».

(٣) السابق ص ٢٧٧ وزاد: «وقد يقال: هي سلوك طريق يوصل إلىٰ المطلوب».

(٤) المصباح المنير ص ٧٥.

(٥) في المطبوعة: يشد. والمثبت من المصباح.

(٦) التعريفات ص ١١١.

(٧) المفردات للراغب ص ٤٤٩.

(٨) عمدة الحفاظ للسمين ٤/ ٣٢٧.

(٩) السابق ٢/ ١٨٣.

الاقتداء، والأسوة بالكسر والضم: القدوة، وقيل: التأسِّي: اتِّباع الفائت[١] **(بصحبة الأكرمين)** أي المشرقين بمشاهدة أنواره وأسراره **(ويسَّر لهم)** أي سهَّل لهم **(اقتفاء)** أي اتِّباع **(آثار السلف الصالحين)** من التابعين وأتباعهم بإحسان. وأصل السلف: مَن تقدَّم من الآباء والجدود، وفي العُرْف: الطبقة الثالثة، ويطلق علىٰ الثانية أيضًا **(حتىٰ اعتصموا)** أي وثقوا **(من مقتضيات)** أي مما تقتضيه **(العقول)** المجرَّدة عن الشرع **(بالحبل المتين)** أي القوي الذي لا ينقطع بمن تعلَّق به واستمسك، وبهذا المعنىٰ جاءت صفة القرآن في الحديث، وفيه تلميح الرد علىٰ المعتزلة والفلاسفة؛ فإنهم تصرفوا في الألفاظ بمقتضىٰ عقولهم فأوَّلوا وبدَّلوا **(و)** تمسكَّوا **(من سِيَر الأوَّلين وعقائدهم)** علىٰ اختلافها **(بالمنهج)** وفي بعض النسخ: بالنهج، وهو الطريق **(المبين)**: الواضح المسلوك، أي ساروا في سِيَر الأوَّلين ونِحَلهم التي انتحلوها، فما وافق الكتابَ والسنة وآثار السلف أخذوا به، وما خالف تركوه **(فجمعوا بالقول بين نتائج العقول وقضايا الشرع المنقول)** أي التي قضىٰ بها الشرعُ، ونقل لنا ذلك الثقاتُ. والقضية: قول يصح أن يقال لقائله صادق أو كاذب فيه[٢]. وفيه تلميح إلىٰ رفع شأن أهل النظر والبحث في العقائد علىٰ مقتضىٰ الكتاب والسنَّة، حيث جمعوا بين العقل والنقل، وقد تقدم النقل عن السبكي في طبقاته في خطبة هذا الكتاب[٣]: أن اليونان طلبوا العلم بمجرد عقولهم، والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معًا، وافترقوا ثلاث فِرَقٍ، إحداها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة، والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية، والثالثة غلب الأمران عندها وهم الأشعرية. وجميع الفِرَق الثلاث في كلامها مخاطَرة، إما خطأ في بعضه وإما سقوط هيبة، والسالم عن ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون علىٰ الفطرة السليمة **(وتحقَّقوا أن النطق)** باللسان **(بما تُعُبِّدوا به من**

---

(١) في المطبوعة: الغائب. والمثبت من مفردات الراغب ص ١٨، وعمدة الحفاظ ١/ ٩٢.

(٢) التعريفات ص ١٨٣.

(٣) يعني في الفصل الثاني من كتاب قواعد العقائد.

قول) هذه الكلمة الطيبة: **(لا إله إلا الله، محمد رسول الله)** ﷺ **(ليس له طائل)** أي نفعٌ **(ولا محصول)** يُتحصَّل منه **(إن لم تتحقق الإحاطة)** أي المعرفة التامة **(بما تدور عليه)** أُرْحية **(هذه الشهادة من الأقطاب والأصول)** وقُطْب الرَّحَىٰ: ما تدور عليه، والمراد هنا من الأقطاب والأصول: الأركان **(وعرفوا أن كلمتَي الشهادة)** المذكورتين **(علىٰ إيجازها)** واختصارها **(تتضمن)** سائر العقائد الدينية المذكورة فيما بعد إجمالاً، وتفصيل ذلك أن معنىٰ الألوهية[1]: استغناء الإله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه، فدخل فيه **(إثبات ذات الإله، وإثبات صفاته)** السبعة كلها ولوازمها **(وإثبات أفعاله و)** دخل تحت قولنا «محمد رسول الله» **(إثبات صِدق الرسل)** عليهم السلام والأمانة والتبليغ وأضدادها، وجملتها اثنتان وستون عقيدة، علىٰ ما تقدم تفصيلها في أواخر الفصل الأول **(وعَلِموا أن بناء الإيمان علىٰ هذه الأركان، وهي أربعة)** وهو[2] استعارة بالكناية؛ لأنه شبَّه الإيمانَ بمبنىٰ له دعائم، فذكر المشبَّه وطوىٰ ذِكرَ المشبَّه به وذكر ما هو من خواصِّ المشبَّه به وهو البناء، ويسمَّىٰ هذا: استعارة ترشيحية، ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية بأن تُمثَّل حالة الإيمان مع أركانه [الخمسة] بحالة خِباء أقيمت علىٰ خمسة أعمدة، وقطبها الذي تدور عليه الأركان [هو] شهادة أن لا إله إلا الله، وبقية شُعَب الإيمان كالأوتاد للخِباء، ويجوز أن تكون استعارة تبعية بأن تُقدَّر الاستعارة في البناء، والقرينة الإيمان، شبَّه ثباته علىٰ هذه الأركان ببناء الخباء علىٰ الأعمدة الأربعة [ثم تسري الاستعارة من المصدر إلىٰ الفعل] وهذه الاستعارة - أعني التبعية - تقع أولاً في المصادر ومتعلقات معاني الحروف، ثم تسري في الأفعال والصفات والحروف[3].

وفيه تكلُّفٌ؛ لأن البناء اسم عين لا مصدر، إلا أن يُراد به الفعل، وقد تقدم شيء

---

(١) شرح أم البراهين للسنوسي ص٧٥.

(٢) عمدة القاري للعيني ١/ ١٩٩. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٣) هنا آخر النقل عن عمدة القاري.

من ذلك في أول الكتاب (**ويدور كل ركن منها**) من هذه الأركان الأربعة المذكورة (**على عشرة أصول، الركن الأول**) من الأركان الأربعة: (**في معرفة ذات الله** عَزَّوَجَلَّ، **ومدارُه على عشرة أصول، وهي: العلم بوجود الله تعالى، وقِدَمه، وبقائه، وأنه ليس بجوهر**) يتحيَّز (**ولا جسم ولا عَرَضٍ، وأنه تعالى ليس مختصًّا بجهة**) من الجهات الست (**ولا مستقرًّا على مكان**) كالعرش ونحوه (**وأنه يُرَى، وأنه واحد**) يُذكَر كل واحد من هذه العشرة في أصل مستقل، وما يتفرع منها من المسائل فهي راجعة إليها (**الركن الثاني: في صفاته**) تعالى (**ويشتمل**) أيضًا (**على عشرة أصول، وهي العلم بكونه**) تعالى (**حيًّا، عالمًا، قادرًا، مريدًا**) لأفعاله (**سميعًا، بصيرًا، متكلمًا، منزَّهًا عن حلول الحوادث، وأنه قديم الكلام**) القائم بالنفس (و) قديم (**العلم و**) قديم (**الإرادة**) فهذه العشرة هي كونه حيًّا، عالمًا، قادرًا، مريدًا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا، قديم العلم والإرادة والكلام. وقوله «منزَّهًا عن حلول الحوادث» غير معدود في هؤلاء (**الركن الثالث: في أفعاله تعالى**) بالخلق (**ومداره على عشرة أصول، وهي: أن أفعال العِباد مخلوقة لله تعالى**) لا خالق سواه (**وأنها**) وإن كانت كذلك لا يخرجها عن كونها (**مكتسَبة للعباد، وأنها**) وإن كانت كسبًا للعباد فلا تخرج عن أن تكون (**مرادة لله تعالى، وأنه تعالى متفضِّل بالخلق والاختراع و**) من الجائزات (**أن له تعالى تكليف ما لا يُطاق، وأن له إيلام البريء**) وتعذيبه (و) أنه (**لا يجب عليه رعايةُ الأصلح**) لعباده (**وأنه لا واجب إلا بالشرع**) دون العقل (**وأن بعث الأنبياء جائز**) ليس بمستحيل (**وأن نبوة نبينا محمد** ﷺ **ثابتة مؤيَّدة بالمعجزات**) الباهرة. ثم إن هذه الأركان الثلاثة التي تقدم ذِكرُها في الإلهيات والنبوات (**الركن الرابع: في السمعيات**) وهي المتلقَّاة من السمع بما أخبر به ﷺ (**ومداره على عشرة أصول، وهي: إثبات الحشر والنشر، وسؤال منكَر ونكير، وعذاب القبر، والميزان، والصراط، وخلق الجنة والنار، وأحكام الإمام**) الحق، وفيه ذكرُ الخلفاء الأربعة، وإمامة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بنص أو اختيار (**وأنَّ فضل الصحابة على حسب**) تقديمهم و(**ترتيبهم**) في الخلافة (**وشروط الإمامة**) بعد الإسلام والتكليف (**وأنه لو تعذَّر**

وجود الورع والعلم) فيمن يتصدىٰ للإمامة **(حُكِمَ بانعقادها)** فهذه عشرة، فصار المجموع أربعين عقيدة. هذا علىٰ طريق الإجمال، ثم شرع في تفصيل ذلك فقال:

(فأما الركن الأول من أركان الإيمان: في معرفة ذات الله سبحانه وتعالىٰ، وأن الله تعالىٰ واحد، ومداره علىٰ عشرة أصول:

الأصل الأول: معرفة وجوده تعالىٰ) وعبارة ابن الهمام في «المسايرة»[١]: العلم بوجوده تعالىٰ. وهو سهل؛ لأن العلم والمعرفة لغةً شيءٌ واحد.

واعلم أولاً أن الإلهيَّات - وهي المسائل المبحوث فيها عن الإله جل وعز - أنواع ثلاثة:

الأول: فيما يجب لله عَزَّوَجَلَّ.

الثاني: فيما يستحيل في حقه تعالىٰ.

الثالث: فيما يجوز في حقه تعالىٰ.

النوع الأول فيما يجب له تعالىٰ: فممَّا يجب له تعالىٰ عشرون صفة، وهل صفاته تعالىٰ تنحصر في هذه العشرين أمْ لا؟ والصحيح أنها تابعة لكمالاته، وكمالاته لا نهاية لها، لكن العجز عن معرفة ما لم يُنصَب لنا عليه دليل عقلي ولا نقلي لا نؤاخَذ به بفضل الله تعالىٰ[٢]، ومفهومه أن ما قام عليه الدليل نؤاخَذ بتركه، وهي هذه العشرون صفة، ومعنىٰ «كمالاته لا نهاية لها» هل هو باعتبار علمنا أو باعتبار علم الله تعالىٰ؟ أما باعتبار علمنا فظاهر؛ لنقصه وضعفه، وأما باعتبار علم الله فمعناه علمها علىٰ ما هي عليه من عدم النهاية، ويحتمل أن تكون لا نهاية لها باعتبار لغة العرب؛ لأن العرب إذا كثُر الشيءُ يحكمون عليه بعدم النهاية وإن كان في نفسه متناهيًا، كما تقول: غنم فلان لا حصر لها. ويحتمل أن يكون حُكِمَ

---

(١) المسايرة شرح المسامرة ص ١٥.

(٢) شرح العقيدة الصغرىٰ للسنوسي ص ٢٠ (ط - مطبعة الاستقامة بمصر).

عليها بعدم النهاية مراعاةً للنفسية والسلبية؛ لأنها لا نهاية لها، وأما المعاني والمعنوية فهي متناهية؛ لأن كل ما دخل في الوجود فهو متناهٍ، فتضم ما يتناهىٰ - وهي المعاني والمعنوية - إلىٰ ما لا يتناهىٰ وهي النفسية والسلبية، وتحكم علىٰ الجميع بعدم النهاية.

واعلم أن هذه الصفات العشرين في الحقيقة أقسام أربعة: نفسية وسلبية ومعانٍ ومعنوية، وهذا علىٰ القول بثبوت الأحوال، والأصح أنه لا حال، وحينئذٍ تكون الأقسام ثلاثة، وعليه درج غالبُ المتكلمين، فالأول من الصفات العشرين النفسية: الوجود، وهي التي أشار لها المصنف بقوله: الأصل الأول: معرفة وجوده. ولم يمثِّلوا للنفسية بغير الوجود، واتفقوا علىٰ تقديمه علىٰ غيره من الصفات؛ لكونه كالأصل لها؛ إذ وجوب الواجبات له تعالىٰ واستحالة المستحيلات عليه وجواز الجائزات في حقه كالفرع عنه، وإنما قلنا «كالأصل» ولم نقل «أصلاً» لأن الوجود لو كان أصلاً حقيقة للزم حدوثُ بقية الصفات؛ لأن الأصل يتقدم علىٰ الفرع، وليس كذلك، والوجود صفة نفسية علىٰ المشهور لا توصَف بالوجود أي في الخارج، ولا بالعدم أي في الذهن؛ لأنها من جملة الأحوال عند القائل بها، وهي الحال الواجب للذات ما دامت الذات غير معلَّلة بعلة كالتحيُّز مثلاً للجرم؛ فإنه واجب للجرم ما دام الجرم، وليس ثبوته له معلَّلاً بعلة، وقوله «الحال» أخرج المعاني والسلبية، وقوله «غير معلَّلة بعلة» أخرج الأحوال المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلاً فإنها معلَّلة بقيام العلم والقدرة والإرادة بالذات.

واعلم أن لفظ «الوجود» مشترَك بين الواجب والممكن، والفرق بينهما أن الله سبحانه وتعالىٰ واجب الوجود لذاته، وما سواه ممكن الوجود، فالله تعالىٰ موجود واجب الوجود، فلو قال قائل: ما الدليل علىٰ وجوده تعالىٰ؟ فأشار المصنف إلىٰ الجواب بأنَّ له دليلين: نقلي وعقلي، وقدَّم النقلي فقال: (**وأول ما يُستضاء به من الأنوار ويُسلَك من طريق الاعتبار ما أرشد الله به**) إلىٰ وجوده (**عبادَه**

في القرآن) العزيز (فليس بعد بيان الله سبحانه بيان) أرشدهم فيه بالآيات الدالة على وجوده تعالىٰ (وقد قال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝﴾) أي[1] كالمهد للصبي، مصدر سُمِّي به ما يُمهَّد لينوَّم عليه (﴿وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝﴾) للأرض، ولولاها لَما استقرَّت (﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۝﴾) ذكرًا وأنثىٰ (﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝﴾) قطعًا عن الإحساس والحركة استراحةً للقُوَىٰ الحيوانية، وإزاحةً لكلالها (﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۝﴾): غطاء يستتر بظلمته مَن أراد الاختفاء (﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ۝﴾): وقت معاش تتقلَّبون [فيه] لتحصيل ما تعيشون به، أو حياة تُبعَثون فيها من نومكم (﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝﴾) سبع سموات أقوياء محكَمات، لا يؤثِّر فيها مرور الدهور (﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝﴾) أي متلألئًا وَقَّادًا، والمراد الشمس (﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ﴾) هي السحابة المتكاثفة، أو الرياح التي حان لها أن تعصر السحاب، أو الرياح ذوات الأعاصير (﴿مَاءً ثَجَّاجًا ۝﴾) أي منصبًّا بكثرة (﴿لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝﴾) ما يُقتات به وما يُعتلَف من التبن والحشيش (﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ۝﴾) [النبأ: ٦ - ١٦] أي ملتفَّة بعضها ببعض، ففي كل ذلك تذكير ببعض ما يعاينه الإنسان من عجائب صنعه الدالة علىٰ وجوده وكمال قدرته.

(وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ﴾) أي السفينة (﴿الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ﴾) و«الفُلْك»[2] لفظ مفرد كلفظ جمعه، وهو جمع تكسير، وعند الأخفش مما اشترك فيه لفظ الواحد والجمع، كجُنُب وشلل. وردَّ سيبويه هذا بقولهم «فُلْكانِ» في التثنية[3] (﴿وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾) أي السحاب (﴿مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾) أي

(١) تفسير البيضاوي ٥/ ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٢) انظر: تاج العروس ٢٧/ ٣٠٥ - ٣٠٦.

(٣) قال سيبويه في باب تكسير الواحد للجمع من الكتاب ٣/ ٥٧٧: «وقد كُسر منه علىٰ فُعْل كما كسر عليه فَعَلٌ، وذلك قولك للواحد: هو الفلك، فتذكِّر، وللجميع: هي الفلك، قال الله ع: (في الفلك المشحون) فلما جمع قال: ﴿وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ﴾ كقولك: أَسَد وأُسْد، وهذا قول الخليل».

بعد يبسها وخلوِّها من النبات (﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾) أي نشر فيها وفرّق أنواع الدواب، وفيه تلميح إلىٰ إيجاد ما لم يكن موجودًا (﴿وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ﴾) أي تقليبها من جهة إلىٰ أخرىٰ، تكون شَمالاً [ثم] تصير جنوبًا، ثم دَبُورًا، ثم نكباء[1] (﴿ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ﴾) أي المذلَّل المنقاد (﴿بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾) [البقرة: ١٦٤] أي يتدبَّرون ويفهمون أن هذه الآيات نُصبت لماذا، وما الغرض منها.

(**وقال تعالىٰ**: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾﴾) أي متطابقة بعضها فوق بعض، كلٌّ منها طبقٌ لِما تحته (﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾) أي منوّرًا (﴿ وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾﴾) يتلألأ (﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾﴾) هو[2] مصدر أو حال، وهذا من حيث أن بدء الإنسان ونشأته من التراب، وأنه ينمو نموَّه، وإن كان له وصفٌ زائد علىٰ النبات (﴿ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ﴾) أي إلىٰ أرض المحشر (﴿ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾﴾) [نوح: ١٦ - ١٨].

(**وقال تعالىٰ**: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾﴾) أي[3] ما تقذفونه في الأرحام من النُّطَف (﴿ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ﴾): تجعلونه بشرًا سويًّا (﴿أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ **إلىٰ قوله**: ﴿ لِّلْمُقْوِينَ ﴿٧٣﴾﴾) وهو قوله تعالىٰ: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾ إِنَّا لَمُغْرَمُونَ ﴿٦٦﴾ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ﴿٦٧﴾ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ﴿٧٠﴾

---

(١) الدبور: الريح التي تأتي من جهة الغرب، أما النكباء فهي الريح التي انحرفت ووقعت بين ريحين كالصبا والشمال.

(٢) المفردات للراغب ص ٤٨٠.

(٣) تفسير البيضاوي ٥/ ١٨١.

أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾ نَحْنُ جَعَلْنَٰهَا تَذْكِرَةً وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ ﴿٧٣﴾﴾ [الواقعة: ٦٠ - ٧٣].

(**فليس يخفَىٰ علىٰ من معه أدنىٰ مُسْكة**) بضم الميم: العقل، يقال: ليس له مُسْكة، أي عقل، وله به مُسْكة، أي قوة (**من عقل إذا تأمل بأدنىٰ فكرة مضمون هذه الآيات**) الكريمة (**وأدار نظره علىٰ عجائب خلق الله في الأرض والسموات**) وما بينهنَّ (**وبدائع فطرة الحيوان والنبات**) وسائر ما اشتملت عليه الآيات (**أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكَم**) الغريب (**لا يستغني**) كلٌّ منها (**عن صانع يدبِّره، وفاعل يُحكِمه ويقدِّره**) وعبارة المسايرة[(١)]: عن صانع أوجده، أي من هذا العدم، وحكيم رتَّبه، أي علىٰ قانون أودع فيه [فنونًا] من الحِكَم (**بل تكاد فطرة النفوس**) وجِبِلَّتها (**تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره، ومصرَّفة بمقتضىٰ تدبيره**) وعلىٰ هذا درجت كل العقلاء إلا مَن لا عبرة بمكابرته وهم بعض الدهرية، وإنما كفروا بالإشراك بأن دعوا مع الله إلهًا آخَر، كالمجوس بالنسبة إلىٰ النار، والوثنيين بسبب الأصنام، والصابئة بسبب الكواكب، حيث عبدوها من دون الله تعالىٰ، وكفروا أيضًا بنسبة بعض الحوادث إلىٰ غيره تعالىٰ كهؤلاء أيضًا؛ فإن المجوس ينسبون الشر إلىٰ أهرمن، والوثنيين ينسبون بعض الآثار إلىٰ الأصنام، والصابئين ينسبون بعض الآثار إلىٰ الكواكب، تعالىٰ الله عمَّا يشركون، والكل معترفون بأن خلق السموات والأرض والألوهية الأصلية لله تعالىٰ (**ولذلك**) أي لكون الاعتراف بما ذكرنا ثابتًا في فِطَرهم (**قال الله تعالىٰ**: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أي مبتدعها ومنشئها من غير مثال احتذاه (﴿يَدْعُوكُمْ﴾) [إبراهيم: ١٠] أي إلىٰ توحيده (**ولهذا بعث الأنبياء صلوات الله عليهم كلهم لدعوة الخلق إلىٰ التوحيد**) ولم يُسمَع منهم إلا ذلك، والمراد من التوحيد هنا [اعتقاد] عدم التشريك في الألوهية وخواصِّها كتدبير العالَم، واستحقاق العبادة، وخلق الأجسام، بدليل قوله: (**ليقولوا: لا إله إلا الله**)

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ١٦. والزيادة التي بين حاصرتين منه.

ويشهدوا بذلك (وما أُمروا أن يقولوا: لنا إله وللعالَم إله؛ فإن ذلك كان مجبولاً في فطرة عقولهم من بدء نشأتهم وفي عنفوان شبيبتهم) ثابتًا مركوزًا. ثم استدل علىٰ هذا الاعتراف بدليل آخر من القرآن فقال: (ولذلك قال تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥، الزمر: ٣٨] وقال تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾): مائلًا عن ضلالتهم (﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝﴾ [الروم: ٣٠] فإذًا في فطرة الإنسان) أي ما رُكز فيه من قوته علىٰ معرفة التوحيد (وشواهد القرآن) التي تقدمت (ما يغني عن إقامة برهان) والبرهان[1] هو الدليل القاطع، فهو أخصُّ من الدليل الواضح. وقال الراغب[2]: البرهان أوكد الأدلة، وهو ما يقتضي الصدق أبدًا لا محالة [وذلك أن الأدلة خمسة أضرُب: دلالة تقتضي الصدق أبدًا][3] ودلالة تقتضي الكذب أبدًا، ودلالة إلىٰ الصدق أقرب، ودلالة إلىٰ الكذب أقرب، ودلالة إليهما علىٰ السواء. واختلفوا في نونه، فقيل: أصلية، وقيل: زائدة. وعلىٰ الثاني، اشتقاقه من البَرَه وهو البياض، سُمِّي الدليل القاطع[4] به لظهوره وسطوعه تخيُّلاً لبياضه[5] وإضاءته، ولذلك وصفوه بالساطع [والنيِّر][6].

ثم لمَّا فرغ المصنف من البراهين النقلية علىٰ إثبات وجوده تعالىٰ شرع في بيان البرهان العقلي فقال: (ولكنَّا علىٰ سبيل الاستظهار) أي التقوية (والاقتداء بالعلماء النُّظَّار) من المتكلمين نرتِّب علىٰ ذلك دليلاً و(نقول: من بديهة العقول) ترتيب إثبات

---

(١) عمدة الحفاظ للسمين ١/ ١٨٢.

(٢) المفردات في غريب القرآن ص ٤٥.

(٣) ما بين المعقوفين زيادة من المفردات أغفلها السمين الحلبي في عمدة الحفاظ، فتبعه الشارح علىٰ ذلك.

(٤) في عمدة الحفاظ: الواضح.

(٥) في عمدة الحفاظ: بجلاء بياضه.

(٦) زيادة من عمدة الحفاظ.

وجود الباري[1] بمقدمتين، إحداهما: العالَم حادث، الثانية: (**أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب**) أي لا يستغني عن سبب (**يُحدِثه**) أي يرجِّح وجوده علىٰ عدمه (**والعالَم حادث، فإذًا لا يستغني في حدوثه عن سبب. أما قولنا بأن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب**) وهي المقدمة الثانية (**فجليٌّ**) أي ضروري، ومعلوم أن ما كان جليًّا ضروريًّا لا يُستدل لإثباته، وإنما ينبَّه عليه، وقد نبَّه عليه بقوله: (**فإن كل حادث**) وهو ما كان معدومًا ثم وُجد، أي الممكن (**مختصٌّ بوقت يجوز في العقل تقدير تقدُّمه وتأخُّره، فاختصاصه بوقت دون ما قبله وما بعده**) من الأوقات (**يفتقر بالضرورة إلىٰ مخصِّص**) لأن كلاً من تقدُّمِه علىٰ ذلك الوقت وتأخُّرِه عنه ووقوعه فيه أمر ممكن، فلا بد من مرجِّح؛ لوقوعه في ذلك الوقت علىٰ تقدمه وتأخره؛ لأن الترجيح من غير مرجِّح مُحالٌ. ونقل ابن التلمساني في شرح «لمع الأدلة» ما نصه[2]: وقد ادَّعي بعض الأصحاب أن افتقار الترجيح إلىٰ مرجِّحٍ ضروريٌّ، والصحيح أنه قريب من الضروري (**وأما قولنا: العالَم حادث**) وهي المقدمة الأولىٰ، والمراد [بالعالم] هو ما سوىٰ الله تعالىٰ من الموجودات، جواهر كانت أو أعراضًا، فالجوهر ما له قيام بذاته، بمعنىٰ أنه لا يفتقر إلىٰ محل يقوم به، والعَرَض ما يفتقر إلىٰ محل يقوم به، وقد يعبِّر بعضُهم بدل الجواهر بالأجسام، وعليه جرىٰ المصنف، وهما في اللغة بمعنًىٰ، وإن كان الجسم أخص من الجوهر اصطلاحًا؛ لأنه المؤلَّف من جوهرينِ أو أكثر علىٰ الخلاف في أقل ما يتركَّب منه الجسم، علىٰ ما بُيِّن في المطوَّلات، والجوهر يصدُق بغير المؤلَّف وبالمؤلَّف.

إذا تقرَّر ذلك، فاعلمْ أن المصنف قد استدل كغيره لإثبات المقدمة الأولىٰ بحدوث الأجسام المعبَّر بها عن الجواهر، وفي ضمن ذلك حدوث الأعراض؛ فإنه إذا ثبت حدوث الأجسام ثبت حدوث الأعراض لا محالة؛ لافتقارها في تحقُّقها

---

(١) في المطبوعة: وجود الواجب. والمثبت من المسامرة ص ١٧.

(٢) شرح لمع الأدلة لشرف الدين ابن التلمساني ص ٩٠ (ط - دار الحديث بالقاهرة).

إلىٰ الأجسام.

(فبرهانه أن أجسام العالَم لا تخلو عن الحركة والسكون) فالحركة[1] هي الخروج من القوة إلىٰ الفعل تدريجيًّا، ويقال: شغلُ حيز بعد أن كان في حيزٍ آخَر، وقيل: كَوْنانِ في آنينِ في مكانين، كما أن السكون كَوْنانِ في آنين في مكان واحد. والحركة في الكم: انتقال الجسم من كمية إلىٰ أخرىٰ كالنمو والذبول، ولا تكون إلا للجسم، وفي الكيف [انتقال الجسم من كيفية إلىٰ أخرىٰ][2] كتسخُّن الماء أو تبرُّده، وتسمىٰ: حركة استحالة، وحركة الأين: حركة الجسم من محل إلىٰ آخَر، وتسمىٰ: نقلة، وحركة الوضع هي المستديرة المنتقل بها الجسم من محل لآخر؛ فإن المتحرك بالاستدارة إنما تُبدَّل نسبة أجزائه إلىٰ أجزاء مكانه، وهو ملازم لمكانه غير خارج عنه، والحركة العَرَضية: ما يكون عُروضها للجسم بواسطة عروضها [للشيء] آخر بالحقيقة كجالس السفينة، والحركة الذاتية: ما يكون عُروضها لذات الجسم نفسه، والحركة القسرية: ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج كحجر مرميٍّ إلىٰ فوق، والحركة الإرادية: ما لا يكون مبدؤها بسبب أمر خارج مقارِن للشعور والإرادة كحركة الحيوان بإرادته، والحركة الطبيعية: ما لا يحصُل بسبب أمر خارج وليس بشعور وإرادة كحركة الحجر إلىٰ أسفل. والسكون[3] عدم الحركة عمَّا من شأنه أن يتحرك، فعدم الحركة عما من شأنه أن لا يتحرك لا يكون سكونًا، فالموصوف بهذا لا يكون متحركًا ولا ساكنًا **(وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ففي هذا البرهان ثلاث دعاوىٰ)** جمع دعوىٰ، وهو قول يطلب به الإنسان إثبات حق[4]:

---

(١) التعريفات للجرجاني ص ٨٨ - ٨٩. التوقيف للمناوي ص ١٣٨ - ١٣٩.

(٢) زيادة من التعريفات.

(٣) التعريفات ص ١٢٥.

(٤) التعريفات ص ١٠٩ ونصه: «الدعوىٰ مشتقة من الدعاء وهو الطلب، وفي الشرع: قول يطلب به الإنسان إثبات حق علىٰ الغير».

(الأولىٰ: قولنا: إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون، وهذه) ظاهرة **(مُدرَكة بالبديهة والاضطرار، فلا يُحتاج فيها إلىٰ تأمُّل وافتكار؛ فإنَّ مَن عقل جسمًا لا ساكنًا ولا متحرِّكًا كان لمتن الجهل راكبًا)** أي سالكًا طريق الجهالة **(وعن نهج العقل)** أي طريقه **(ناكبًا)** أي مُعرِضًا. وهذا السياق للمصنف مأخوذ [معناها][1] من سياق شيخه إمام الحرمين في الرسالة النظامية.

الدعوىٰ **(الثانية: قولنا: إنهما حادثان)** وقد استدل عليها المصنف بطريقين، أشار إلىٰ الأول منهما بقوله: **(ويدل علىٰ ذلك تعاقبُهما)** أي كون كل واحد منهما يعقب الآخَرَ، أي يخلفه في محله عند ذهابه **(ووجود البعض منهما بعد البعض)** وانقضاؤهما، أي ذهاب كلٍّ منهما عند وجود الآخَر **(وذلك)** أي التعاقُب والانقضاء **(مشاهَد في جميع الأجسام ما شوهِد منها وما لم يشاهَد)** من الأجسام إلا ساكنًا أو متحركًا **(فما من ساكن إلا والعقل قاضٍ بجواز حركته)** كالجبال مثلاً، فالعقل قاضٍ بجواز الحركة فيها بزلزلة مثلاً، وكذا قاضٍ عليها بقلبها ذهبًا أو فضة أو نحاسًا أو حديدًا **(وما من متحرك إلا والعقل قاضٍ بجواز سكونه، فالطارئ منهما حادث لطرآنه، والسابق حادث لعدمه)** أي تجويز ما ذُكر من الحركة والقلب تجويز عروض الحوادث علىٰ محلها، ومحل الحوادث حادث.

ثم أشار إلىٰ الطريق الثاني في الاستدلال بقوله: **(لأنه)** أي السابق من الحركة والسكون **(لو ثبت قِدَمُه لاستحال عدمُه)** وتجويز طرآن الضد علىٰ محلٍّ هو تجويز العدم علىٰ ضده الذي كان بذلك المحل أولاً ضرورةَ أن الضدين يمتنع عقلاً اجتماعُهما بمحل، فالتجويز المذكور باعتبار النظر إلىٰ الضد الطارئ تجويز الطرآن، وبالنظر إلىٰ ضده هو تجويز العدم علىٰ هذا الضد. قال ابن أبي شريف في شرح المسايرة: والأَولىٰ أن تجويز الطرآن يستلزم تجويز العدم، لا أنه هو **(علىٰ ما سيأتي بيانه وبرهانه)** في الأصل الثالث **(في إثبات بقاء الصانع تعالىٰ وتقدَّس)** وأن

---

(١) زيادة من المسامرة ص ١٩.

وجوده مقتضىٰ ذاته، فلا تتخلَّف عنها.

الدعوىٰ (**الثالثة**) وهي: (**قولنا: ما لا يخلو عن الحوادث فهو مُحدَث، وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها**) مرتَّبة - كما يقول الفلاسفة - في دورات الأفلاك، أي حركاتها اليومية (**ولو لم تُنقَض تلك الحوادث بجملتها**) أي ما لا أول له من الحوادث (**لا تنتهي النوبة إلىٰ وجود الحادث الحاضر في الحال**) لأن الحركة اليومية المعيَّنة مشروطٌ وجودها بانقضاء ما قبلها، وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك ... وهلم جرًّا (**وانقضاء ما لا نهاية له**) ووقع في نسخ المسايرة[1]: ما لا أول له، بدل: ما لا نهاية له (**محال**) لأنك إذا لاحظتَ الحادث الحاضر ثم انتقلت إلىٰ ما قبله فلاحظتَه وهلم جرًّا علىٰ الترتيب لم تفضِ إلىٰ نهاية، ودخول ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود مُحالٌ، وإن لم يكن عدم إفضائك إلىٰ نهاية لكان لتلك الحوادث أول، وهو خلاف المفروض.

ثم شرع في الرد علىٰ الفلاسفة القائلين بكون قبل كل حادث حوادث لا أول لها فقال: (**ولأنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان لا يخلو عددها عن أن يكون شفعًا أو وِتْرًا**) أي زوجًا أو فردًا (**أو شفعًا ووترًا جميعًا، أو لا شفعًا ولا وترًا، ومحال أن يكون شفعًا ووترًا جميعًا أو لا شفعًا ولا وترًا؛ فإن ذلك جمعٌ بين النفي والإثبات**) وهما ضدان (**إذ في إثبات أحدهما نفيُ الآخر، وفي نفي أحدهما إثبات الآخر، ومحال أن يكون شفعًا**) فقط (**لأن الشفع يكون وترًا بزيادة واحد**) أي إذا ضُمَّ علىٰ العدد المشفوع آخَرُ صار باعتبار ذلك وترًا (**وكيف يعوز ما لا نهاية له واحد**) وفي نسخة: يعوزها واحد (**ومحال أن يكون وترًا؛ إذ الوتر يصير شفعًا بواحد، فكيف يعوزها واحدٌ مع أنه لا نهاية لأعدادها، ومحال أن يكون لا شفعًا ولا وترًا؛ إذ له نهاية، فتحصَّل من هذا أن العالَم لا يخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو إذًا حادث**) أي تحصَّل مما قُرِّرَ أولاً أن وجود الحادث الحاضر محال؛ لأنه لازم للمحال وهو

---

(١) المسامرة ص ٢٠.

وجود حوادث لا أول لها، لكن الحادث الحاضر ثابت ضرورةً، فانتفىٰ ملزومُه وهو وجود حوادث لا أول لها، فلانتفاء وجود حوادث لا أول لها انتفىٰ ملزومه وهو كون ما لا يخلو عن الحوادث قديمًا، فثبت نقيضه وهو ما لا يخلو عن الحوادث حادثٌ **(وإذا ثبت حدوثُه كان افتقاره إلىٰ المُحدِث)** أي الموجِد **(من المدركات بالضرورة)** كما قدَّمه في صدر الاستدلال، وذلك الموجِد هو الله سبحانه المقصود بالاسم الذي هو الله، فالله اسم للذات الواجب الوجود، المستجمِع لجميع صفات الكمال، الذي يستند إليه إيجاد كل موجود.

وقال إمام الحرمين شيخ المصنف في «لمع الأدلة»[1]: حدوث الجواهر بُني علىٰ أصول، منها إثبات الأعراض، ومنها إثبات حدوثها، ومنها استحالة تعرِّي الجواهر عنها، ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها، ومنها أنَّ ما لا يسبق الحوادثَ حادثٌ.

ثم بيَّن ذلك في أصول إلىٰ أن قال[2]: وأما إيضاح استحالة حوادث لا أول لها فالدليل علىٰ ذلك أن دورات الأفلاك تتعاقب، وتقع كل دورة [منها] علىٰ إثر انقضاء التي قبلها، فلو انقضىٰ قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لأعدادها

---

(١) لمع الأدلة ص ٧٨ - ٨١.

(٢) هذا النص وضعته محققة اللمع في الحاشية، وذكرت أنه نص النسخة التي شرح عليها ابن التلمساني، أما النسخة التي وضعتها في متن الكتاب فنصها: «والدليل علىٰ استحالة حوادث لا أول لها أن حقيقة الحادث ما له أول، وإذا كان حقيقة كل حادث أن يكون له أول فبأن كثرة الحوادث لا تخرج عن حقيقتها، فيكون للكل أول، وهذا كالجوهر؛ فإن حقيقة الجوهر كونه متحيزا، فبالكثرة لا يخرج عن حقيقته، ويكون الكل متحيزا، فكذلك ههنا إذا ثبتت الأعراض وثبت حدوثها وثبتت استحالة تعري الجواهر عنها، وبطل قول الدهري بأن الحوادث لا أول لها، فيترتب علىٰ ذلك أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة، وما لا يسبق الحادث حادث علىٰ الاضطرار من غير حاجة إلىٰ نظر وافتكار». ويبدو أن إمام الحرمين قد صنف هذا الكتاب أولاً، ثم أعاد النظر فيه بعد مدة فأضاف وحذف وعدل أشياء، وقد أشارت محققة اللمع إلىٰ أنه توجد اختلافات كثيرة بين النسختين في عدة مواضع.

ولا غاية لآحادها لكان ذلك مُؤذِنًا بانتهاء ما لا نهاية لها؛ إذ ما لا يحصره عددٌ ولا يضبطه حدٌّ لا يتقرر في العقول انقضاؤه، ولا يتحقق في الأوهام انتهاؤه، فلما انقضت الدورات التي قبل الدورة الناجزة دل ذلك علىٰ نهاية أعدادها، وإذا تناهت انتهت إلىٰ أول، ويطَّرِد هذا الدليل في جملة المتعاقبات كالأولاد والوالدين والبذر والزرع ونحوها، وإذا ثبتت هذه المقدمات ترتَّب عليها استحالة خلوِّ الجواهر عن الحوادث المستندة إلىٰ أول، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث حادثٌ علىٰ الاضطرار من غير حاجة إلىٰ نظر واعتبار. ا.هـ.

وقال شارحه شرف الدين ابن التلمساني[1]: اعلم أن هذه الحجة إلزامية لا برهانية؛ فإنَّا لا يمكننا الاحتجاج بها علىٰ صحة مذهبنا ابتداءً؛ فإنها تطَّرد في نعيم الجِنان؛ فإنه يمكن أن تُقتطع منه عشر دورات مثلاً ثم نطابَق ما بين الجملتين، ويطَّرِد الدليل إلىٰ آخره، ولأنَّا نقول: إن علمه تعالىٰ يتعلق بما لا نهاية له، وكذلك إرادته وقدرته، ومتعلقات العلم أكثر من متعلقات القدرة والإرادة، مع أن متعلقات العلم بعضها أكثر من بعض، وكذلك تضعيف الآحاد والعشرات والمئين والألوف، كل مرتبة منها لا تتناهىٰ مع تطرُّق الزيادة والنقصان [إليها] والأقل والأكثر، وأما قوله: فإذا ثبتت هذه المقدمات ... الخ، فواضح، إلا أنه يَرِد عليه أنه ادَّعىٰ حدوث العالَم، وفسَّر العالَم بكل موجود سوىٰ الله تعالىٰ، واستدل علىٰ حدوث الجواهر والأعراض، ولا تتم دعواه ما لم يبيِّن انحصار العالَم فيهما؛ فإن الخصم يدَّعي وجود جواهر عقلية ممكنة في نفسها، واجبة بغيرها، يسميها عقولاً ونفوسًا مَلَكية، ويُثبِتها وسائط ومتعددات، ولم يُقِمْ دليلاً علىٰ إبطالها، والجواب من وجهين:

أحدهما: أن القائل قائلان، أحدهما يقول بالإيجاب الذاتي وقِدَم الأجسام وإثبات الوسائط المذكورة وهو الفيلسوف، والآخر يقول بحدوث الأجسام ونفي الإيجاب الذاتي ونفي الوسائط وهم الموحِّدون، وقد أقيمَ الدليل علىٰ حدوث

---

(١) شرح لمع الأدلة ص ٨٨ - ٨٩.

الأجسام بالأخبار، فلزم نفيُ الإيجاب الذاتي والوسائط المذكورة؛ إذ لا قائل بالفصل.

الثاني: أن تلك العقول والنفوس المجرَّدة لا تخلو: إما أن تكون متناهية أو غير متناهية، فإن كانت غير متناهية لزم أن يدخل الوجود من الممكنات ما لا نهاية له، وقد أبطلناه، وفي ضمنه إثباتُ علل ومعلولات لا تتناهَىٰ، وهم يأبونه، وإن كانت متناهية محصورة في عدد لزم افتقارُ ذلك إلىٰ مخصِّص، والمخصِّص لا يخلو: إما أن يكون موجِبًا بالذات أو فاعلاً بالاختيار، والموجِب بالذات لا يخصِّص مثلاً علىٰ مثل، ونسبتُه إلىٰ ما زاد علىٰ ذلك العدد وإلىٰ ما دونه نسبة واحدة [فوجب أن لا يتخصص، وقد تخصص، هذا خلف] وإن خصَّص ذلك بإيجاده واختياره فكل واقعٍ [بالاختيار] حادثٌ [بمعنىٰ أنه لم يكن فكان] إذ الفاعل المختار لا بد أن يقصد إلىٰ إيجاد فعله، والقصد إلىٰ إيجاد الموجود مُحالٌ، ولا بد أن يسبق عدمُه وجودَه ليصح القصد إلىٰ إيجاده، فيكون حادثًا.

إلىٰ هنا كلام ابن التلمساني.

ثم قال إمام الحرمين[1]: إذا ثبتت الحوادث فهي جائزة الوجود؛ إذ يجوز تقدير وجودها، ويجوز تقدير استمرار العدم بدلا عن الوجود، فإذا اختصَّت

---

(١) لمع الأدلة ص ٨٠ - ٨١ وفيه اختلاف عما هنا، ونصه: «والحادث جائز الوجود؛ إذ يجوز تقدير وجوده بدلًا عن عدمه، ويجوز تقدير عدمه بدلا عن وجوده، فلما اختص بالوجود الممكن بدلا عن العدم الجائز افتقر إلىٰ مخصص وهو الصانع تعالىٰ، ويستحيل أن يكون مخصص العالم طبيعة كما صار إليه الطبائعيون، ويستحيل أن يكون علة موجبة كما صار إليه الأوائل؛ لأن تلك الطبيعة لا تخلو: إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة لزم قدم آثارها؛ فإن الطبيعة عند مثبتيها لا اختيار لها، وهي موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع وقد صح حدوثها، وإن كانت الطبيعة حادثة افتقرت إلىٰ طبيعة أخرىٰ، ثم الكلام في تلك الطبيعة كالكلام في تلك الطبيعة كالكلام في هذه الطبيعة، وينساق هذا القول إلىٰ إثبات حوادث لا أول لها، وقد تبين بطلان ذلك، فوضح بذلك أن مخصص العالم صانع مختار، موصوف بالاختيار والاقتدار».

بالوجود الممكن افتقرت إلىٰ مخصِّص، ثم يستحيل أن يكون المخصِّص طبيعة [فإن الطبيعة] عند مثبتيها لا اختيار لها، وهي موجِبة آثارُها عند ارتفاع الموانع وانقطاع الدوافع، فإن كانت الطبيعة قديمة لزم قِدَمُ آثارها، وقد وضح حدوثُ العالَم، وإن كانت حادثة افتقرت إلىٰ مُحدِث، ثم الكلام في مُحدِثها كالكلام فيها، وينساق هذا الكلام إلىٰ إثبات حوادث لا أول لها، وقد تبيَّن بطلانُ ذلك، فوضح أن مخصِّص العالَم صانع، مختار، موصوف بالاختيار والاقتدار.

قال ابن التلمساني[1]: هذا الفصل اشتمل علىٰ ثلاثة أمور:

الأول: احتياج العالَم[2] إلىٰ مُحدِث ومقتضٍ.

والثاني: تقسيم المقتضي إلىٰ ثلاثة: فاعل بالاختيار، وموجِب بالذات، ومقتضٍ بالطبع.

والثالث: إبطال العلة والطبيعة؛ ليتعيَّن أنه فاعل مختار.

أما الأول فاحتجَّ عليه بأن وجود العالَم في الوقت المعيَّن مع جواز أن يتقدم علىٰ زمن وجوده بأوقات أو يتأخر عنه بساعات يفتقر إلىٰ مخصِّص؛ لامتناع ترجُّح الممكن بنفسه؛ لأن كل ما ليس له الترجُّح من نفسه فترجُّحه من غيره.

[وأما] الثاني - وهو تقسيم المقتضِي إلىٰ ثلاثة أمور - فلأنَّ كل مقتضٍ لا يخلو إما أن يصح منه الامتناع عن الفعل أو لا، فإن صح فهو الفاعل المختار، وإن لم يصح فلا يخلو إما أن يتوقَّف اقتضاؤه علىٰ شرط وانتفاء مانع أو لا، فإن توقف فهو الطبيعة، وإن لم يتوقف فهو العلة.

وأما الثالث - وهو إبطال كون المقتضي لتخصيص العالَم علة - فلأن العلة لا تخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة لزم [من قِدَمها] قِدَمُ

---

(١) شرح لمع الأدلة ص ٩٠ - ٩١.

(٢) في شرح اللمع: الحادث.

مقتضاها وهو العالَم، وقد أقمنا الدليلَ علىٰ حدوثه، وإن كانت حادثة [افتقرت إلىٰ علة أخرىٰ و] لزم الدورُ أو التسلسل. وأما إبطال كون المقتضي له طبيعة فلأنها لا تخلو أيضًا إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت حادثة [افتقرت إلىٰ طبيعة أخرىٰ و] لزم الدور أو التسلسل، وهما محالان، وإن كانت قديمة فلا تخلو إما أن يكون معها مانع في الأزل أو لا، فإن كان معها مانع في الأزل وجب أن يكون قديمًا، وإذا كان قديمًا استحال عليه العدمُ، فوجب أن لا يوجد مقتضاها وقد وُجد، هذا خُلْفٌ، وإن لم يكن معها مانع في الأزل وجب حصول مقتضاها أزلاً، فيلزم قِدَمُ العالَم، وقد أقمنا الدليل علىٰ حدوثه. ا.هـ.

وقال شيخ مشايخنا أبو الحسن الطولوني في إملائه علىٰ البخاري: اعلمْ أن لفظ «الوجود» مشترَكٌ بين الواجب والممكن، والفرق بينهما أن الله سبحانه وتعالىٰ واجب الوجود لذاته، وما سواه ممكن الوجود، فالله تعالىٰ موجود واجب الوجود، فلو قال قائل: ما الدليل علىٰ وجوده تعالىٰ؟ يقال: حدوث هذا العالَم؛ فإنه موجود، وله حقائق ثابتة مشاهَدة، وأنه منحصر في جواهر وأعراض. فلو قائل القائل: ما الدليل علىٰ حدوثه؟ يقال: مشاهدة تغيُّره، فإن كل متغيِّرٍ حادثٌ، وتغيُّره من حركة إلىٰ سكون ومن سكون إلىٰ حركة مشاهَد لكل أحد، وملازم الحادث حادثٌ، فلو لم يكن له مُحدِث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين راجحًا علىٰ مساويه بلا سبب، وهو محال، فدلَّ علىٰ أن الذي رجَّح جانب الوجود بعد العدم وأحدث هذا العالَم هو الله سبحانه وتعالىٰ، ويستحيل أن يكون الحادث وهو الذي ممكن الوجود موجودًا ويكون الذي أوجده بعد أن لم يكن شيئًا ليس بموجود، بل هو موجود واجب الوجود[١].

وقال البكي في شرح عقيدة ابن الحاجب: اعلمْ أن حكم الجواهر والأعراض كلها الحدوث، فإذًا العالم كله حادث، وعلىٰ هذا إجماع المسلمين، بل كل المِلَل، ومَن خالف في ذلك فهو كافر؛ لمخالفة الإجماع القطعي، وهذا المطلب مما يكفي

(١) هذا البحث ذكره السنوسي بنحوه في شرح عقيدته الصغرىٰ ص ٤٥ – ٤٦.

السمع؛ لعدم توقفه عليه؛ لحصول العلم بوجود الصانع بإمكان العالم، وإمكانه ضروري. ثم أقام البرهان علىٰ حدوث الجوهر، وأن الجوهر لا يخلو عن عَرَضٍ، والعَرَض حادث، فالجوهر لا يخلو عن الحادث، وما لا يخلو عن الحادث لا يسبقه؛ إذ لو سبقه لخلا عنه، وما لا يسبق الحادث حادثٌ، فالجوهر حادث. قال: وهو أشهر حِجَج أهل النظر العقلي. قال: وقد يقال علىٰ وجه أخص وأتم وهو أن كل ما سوىٰ الواجب ممكن، وكل ممكن حادث، فالعالم حادث، أما المقدمة الأولىٰ فظاهرة، وأما الثانية فلأن الممكن يحتاج في وجوده إلىٰ موجِد، والموجِد لا يمكن أن يوجد حالَ وجوده وإلا لكان إيجادًا للموجِد، وهو محال، فيلزم أن يوجِده حال لا وجوده، فيكون وجوده مسبوقًا بعدمه، وذلك حدوثه، وهو المطلوب. قال: وأما أهل الحديث، فقد ثبت عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «كان الله ولا شيء قبله». وفي طريق: ولا شيء غيره، وفي طريق: ولا شيء معه. وقد ثبت الإجماع بل إجماع الكتب السماوية كلها، كما نقله الفخر في شرح عيون الحكمة، وجعل العمدة في هذه المسألة الإجماع. قال: وأما طريق الصوفي فيقول بما تقدم، ثم يقول بلسان التنبيه مشيرًا إلىٰ ما يخصه من وجود: كل شيء له اعتباران: اعتبار من حيث صورة ذاته، واعتبار من حيث صورة العلم به، فالصورة الأولىٰ صورة عينية، والثانية صورة علمية، واعتبِرْ نفسك؛ فإنك تجد الآثار التي تبدو عنك لها صورتان: صورتها العلمية من حيث إنها في ذهنك، وصورتها العينية وهو ما بدا عنك مطابقًا لعلمك، فالأشياء أما من حيث صورتها العينية فحادثة قطعًا، وذلك هو وجودنا الذي يدرك منه وفيه تعيُّننا، وهذا يجده كل مدرِك عاقل من نفسه، والعالَم كله متماثل ولا تفاوُت فيه، وقد ارتفع النزاع في ذلك، قال الله تعالىٰ: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣] وقال: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾﴾ [مريم: ٩٣] وقال عليه السلام: «اللهم ربي ورب كل شيء، أنا شهيد أن العِباد كلهم إخوة». وأما من حيث صورتها العلمية - أعني علم الله بها - فذلك غيبٌ عنا، والله أعلم بغيبه. فهذا ما نبَّه عليه الصوفي،

وغايته الرجوع إلىٰ العجز الذي هو كمال الإدراك والتسليم لِما في علم الله من حيث علم الله، ومَن فهم هذا التنبيه فهم المسألة الصعبة التي أشار إليها الشيخ ابن عطاء الله في أول التنوير(١).

تنبيه:

جعلُ الوجود صفةً ظاهرٌ علىٰ القول بأنه زائد علىٰ الذات، وهو الذي عليه الفخر والجمهور، وأما علىٰ القول بأنه عين الذات مطلقًا - كما عليه الأشعري - فجعلُه صفةً للذات نظرًا إلىٰ أنها يوصف بها في اللفظ فيقال: ذات الله موجودة.

وقال البكي: اختلفوا في أن وجود الشيء هل هو عين ذاته، أو زائد عليه، أو الفرق بين الواجب والممكن، ثالثها: إن كان واجبًا فهو عين ذاته، ورابعها لأصحاب الأحوال: أنه صفة نفسية في الواجب ليس عينه ولا غيره، ومذهب أبي الحسن الأشعري أنه عينه مطلقًا.

وفي شرح جمع الجوامع(٢): والأصح أن وجود الشيء في الخارج واجبًا كان وهو الله أو ممكنًا وهو الخلق عينه، أي ليس زائدًا عليه، وقال كثير من المتكلمين: غيره، أي زائد عليه بأن يقوم الوجود بالشيء من حيث هو، أي من غير اعتبار الوجود والعدم وإن لم تَخْلُ منهما ذاتٌ، وقال الحكماء: إنه عينه في الواجب، وغيره في الممكن، فعلىٰ الأصح المعدوم الممكن الوجود ليس في الخارج [بشيء ولا ذات ولا ثابت، أي لا حقيقة له في الخارج] وإنما يتحقَّق بوجوده فيه، وكذا علىٰ القول الآخر عند أكثر القائلين به، وذهب كثير من المعتزلة إلىٰ أنه شيء، أي حقيقة متقررة.

---

(١) انظر: التنوير في إسقاط التدبير لابن عطاء الله السكندري ص ٢٩ - ٣٣ (ط - مجمع البحوث الإسلامية بمصر).

(٢) البدر الطالع بشرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلي ٢/ ٤٥٥ (ط - مؤسسة الرسالة). والزيادة التي بين حاصرتين منه.

تتميم:

الموجودات أربعة أقسام: موجود لا أول له ولا آخر له وهو مولانا جل وعز، وموجود له أول وآخر وهو ما سواه من عالَم الدنيا، وموجود له أول وليس له آخر وهو عالم الآخرة، وموجود له آخر وليس له أول وهو عدم العالم المنقطع بوجوده[١].

(**الأصل الثاني**) لمَّا فرغ من ذِكر الصفة النفسية التي هي الوجود من جملة الصفات العشرين - وهو القسم الأول - شرع في ذِكر الصفات السلبية، فأشار إلىٰ أولها وهو القِدَم بقوله: (**العلم بأن الباري تعالىٰ قديم لم يزل**) وأما بقية صفات السلب التي ذكرها المتأخِّرون في كتبهم - وهي البقاء، ومخالفته للحوادث، وقيامه بنفسه، والوحدانية - فإنها تؤخذ من سياق المصنف علىٰ طريقة المتقدمين مفرَّقةً علىٰ طريق التلويح والإشارة من غير ترتيب.

ثم القِدَم[٢] هي صفة سلبية علىٰ الأصح، أي ليست بمعنًىٰ موجود في نفسه كالعلم مثلاً، وإنما هي عبارة عن سلب العدم السابق علىٰ الوجود، وإن شئتَ قلت: هو عبارة عن سلب الأوَّلية للوجود، وإن شئت قلت: هو عبارة عن سلب الافتتاح للوجود، والثلاثة بمعنًىٰ واحد. هذا معنىٰ القِدَم في حقه تعالىٰ وفي حق صفاته، ويُطلَق القِدَم علىٰ معنًىٰ آخر وهو توالي الأزمنة علىٰ الشيء وإن كان مُحدَثًا، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ۝٣٩﴾ [يس: ٣٩] وهذا المعنىٰ محال في حقه سبحانه وتعالىٰ؛ لأن وجوده جل وعز لا يتقيَّد بزمان ولا مكان؛

---

(١) وقسمه الراغب في المفردات - نقلا عن بعضهم - إلىٰ ثلاثة أضرب فقط فقال ص ٥١٣: «قال بعضهم: الموجودات ثلاثة أضرب: موجود لا مبدأ له ولا منتهىٰ، وليس ذلك إلا الباري تعالىٰ، وموجود له مبدأ ومنتهىٰ كالناس في النشأة الأولىٰ وكالجواهر الدنيوية، وموجود له مبدأ وليس له منتهىٰ كالناس في النشأة الآخرة».

(٢) شرح العقيدة الصغرىٰ للسنوسي ص ٢١. بتصرف.

لحدوث كلٍّ منهما، فلا يتقيَّد بواحد منهما إلا ما هو حادث [مثلها] وهل يجوز أن يُتلفَّظ بـ «القديم» في حقه تعالىٰ؟ فمَن راعَىٰ معناه جوَّزه، ومَن راعىٰ كونه لم يُرْوَ نصًّا منع؛ لأن الأسماء توقيفية، ومنهم من أورد فيه نصًّا من السنَّة، فعلىٰ هذا يصح. وقد أشرنا إلىٰ ذلك في الفصل الأول، فراجعْه، ودل عليه من القرآن قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۝﴾ [الواقعة: ٦٠، المعارج: ٤١].

(**أزليٌّ**) نسبة إلىٰ الأَزَل، وهو القِدَم، كما في الصحاح[١] والتهذيب، فهو حينئذٍ بمعنىٰ القديم، وقيل: منسوب إلىٰ «لم يَزَل»؛ قاله الزمخشري[٢]، وتقدم البحث فيه في الفصل الأول (**ليس لوجوده أول، بل هو الأول قبل كل شيء وقبل كل ميت وحي**) أي[٣] لم يسبق وجوده عدمٌ، يعني أن القِدَم في حقه تعالىٰ بمعنىٰ الأزلية التي هي كون وجوده غير مستفتَح.

قال المصنف في «الاقتصاد»[٤]: ليس تحت لفظ «القديم» - يعني في حق الله تعالىٰ - سوىٰ إثبات موجود ونفي عدم سابق، فلا تظننَّ أن القِدَم معنىٰ زائد علىٰ ذات القديم، فيلزمك أن تقول: ذلك المعنىٰ أيضًا قديم بقِدَم زائد عليه، ويتسلسل إلىٰ غير نهاية.

وقال أبو منصور التميمي: اختلف المتكلمون فيما يجوز إطلاق وصف القديم عليه تعالىٰ وفي معناه علىٰ أربعة مذاهب، وكان شيخنا الأشعري يقول: إن معناه المتقدم في وجود ما يكون بعده، والتقدُّم نوعان: تقدُّم بلا ابتداء كتقدمه تعالىٰ وصفاته القائمة بذاته علىٰ الحوادث كلها، وتقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث علىٰ

---

(١) الصحاح للجوهري ٤/ ١٦٢٢.

(٢) أساس البلاغة ١/ ٢٦، ونصه: «وقولهم: كان في الأزل قادرًا عالما، وعلمه أزلي، وله الأزلية، مصنوع ليس من كلام العرب، وكأنهم نظروا في ذلك إلىٰ لفظ: لم أزل».

(٣) المسامرة ص ٢١.

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٥ (ط - جامعة أنقرة).

بعض، وأجاز إطلاق وصف القديم عليه تعالىٰ وعلىٰ صفاته الأزلية وقال: إن القديم قديم لنفسه لا لمعنًىٰ يقوم به، فلا ننكر وصف صفاته الأزلية بهذا الوصف كما لم ننكر وصفها بالوجود؛ إذ كان موجودًا بنفسه، وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي: إن القديم قديم لمعنًىٰ يقوم به. فهؤلاء يقولون إنه تعالىٰ قديم لمعنىٰ قائم به، ويقولون إن صفاته قائمة به، موجودة، أزلية، ولا يقال إنها قديمة ولا محدَثة. وزعم معمر وأتباعه من المعتزلة: الحق أن الله لا يوصَف بأنه قديم، ولا بأنه كان عالمًا في الأزل بنفسه(١)؛ لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم، ونفسه ليس لغيره، وزعم الباقون من القَدَرية أن القديم هو الإله، ونفوا صفاته الأزلية، وقالوا: لو كانت الصفات أزلية لشاركته في القِدَم، ولوجب أن تكون آلهة؛ لأن الاشتراك في القِدَم يوجِب التماثُل، وقد بيَّنَّا في أول الكتاب أن الاشتراك في القدم لا يوجب تماثلاً، كما أن الاشتراك في صفة الحدوث لا يوجب تماثلاً.

وقال البكي: اعلم أن الأشاعرة اختلفوا في صفة القِدَم، فنُقل عن الشيخ أنها من صفات المعاني، وهو قول عبد الله بن سعيد، وقيل: من الصفات النفسية، وإليه رجع الشيخ، والحق أنها من الصفات السلبية، فلا تكون من الصفات النفسية ولا المعنوية؛ إذ السلب داخل في مفهومه؛ إذ القِدَم هو عدم أسبقية العدم علىٰ الوجود، وقد تقدم ذلك.

قال المصنف: (**وبرهانه أنه لو كان حادثًا ولم يكن قديمًا لافتقر**) أي احتاج (**هو أيضًا إلىٰ محدِث**) وبيانه(٢) أنه لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا؛ لوجوب انحصار كل موجود في القِدَم والحدوث، فمهما انتفىٰ أحدُهما تعيَّن الآخَرُ، والحدوث

---

(١) في كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢/ ٢٠١: «وحكي عن معمر أنه كان لا يقول إن الباري قديم إلا إذا أوجد المحدثات».

(٢) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٢. الدر الثمين والمورد المعين لميارة الفاسي ١/ ٣٣. شرح العقيدة الصغرىٰ للسنوسي ص ٤٧.

علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ مستحيل؛ لأنه يستلزم له محدِثًا؛ لِما تقدم في حدوث العالَم أن كل حادث لا بد له من محدِث، فينتقل الكلام إلىٰ ذلك المحدِث، فإن كان قديمًا فهو المراد بمسمىٰ كلمة الجلالة، وإن لم يكن قديمًا كان حادثًا (**وافتقر محدِثُه إلىٰ مُحدِث، وتسلسل ذلك إلىٰ غير نهاية، وما تسلسل**) لا إلىٰ نهاية (**لم يتحصَّل**) أي[1] إن تسلسل هكذا لزم عدمُ حصول حادث منها أصلاً؛ لِما سبق [من] أن المُحال - وهو وجود حوادث لا أول لها - يستلزم استحالةَ وجود الحادث الحاضر. وأيضًا، فإن التسلسل يؤدي إلىٰ فراغ ما لا نهاية له، وذلك لا يُعقَل، وإن كان الأمر ينتهي إلىٰ عدد متناهٍ، فيلزم الدورُ، وهو محال أيضًا؛ لأنه يلزم عليه تقدُّم الشيء علىٰ نفسه وتأخُّره عنها، فإذا كان الحدوث يؤدي إلىٰ الدور أو التسلسل المحالينِ لزم أن يكون محالاً (**أو ينتهي إلىٰ محدِث قديم هو الأول**) وهو مسمَّىٰ كلمة الجلالة (**وذلك هو المطلوب الذي سمَّيناه: صانع العالم ومبدئه وبارئه ومُحدِثه ومبدعه**) علىٰ غير مثال سابق.

قال ابن الهمام في المسايرة وتلميذه ابن أبي شريف في شرحه: بل اللزوم هنا بطريق أَولىٰ من الطريق الذي ذُكر في استلزام حوادث لا أول لها استحالة وجود الحادث الحاضر؛ لأن هذا الترتيب عِلِّيٌّ، أي ترتُّب معلول علىٰ علة، فكل مرتبة من مراتبه علة؛ لوجود ما يليها، غير أن إيجاد كلٍّ للآخَر الذي يليه بالاختيار كما ينبِّه عليه قولهم: افتقر إلىٰ مُحدِث. قال الشارح: وهذا الاستدراك للتنبيه علىٰ أن قولنا «عِلِّيٌّ» ليس علىٰ طريقة الفلاسفة وهي أن العلة توجب المعلول، وذلك - أي الطريق المذكور في حوادث لا أول لها - لم يُفرَض فيه غير [مجرد] ترتُّب تلك الحوادث في الوجود دون تعرُّض لكون كلٍّ منها علة لوجود ما يليه، لكن حصول الحوادث ثابت ضرورةً بالحس والعقل، فيجب أن ينتهي حصولها في الوجود إلىٰ موجِد لا أول له، ولا يُراد بالاسم الذي هو «الله» إلا ذلك.

---

(١) المسامرة ص ٢٢.

وقال إمام الحرمين في الإرشاد[1]: فإن قيل: [في] إثبات موجود لا أول له إثبات أوقات متعاقبة لا نهاية لها؛ إذ لا يُعقَل استمرار وجود إلا في أوقات، وذلك يؤدي إلىٰ إثبات حوادث لا أول لها، وقد تبيَّن بطلانُها. قلنا: هذا زلل ممَّن ظنه؛ فإن الأوقات يُعبَّر بها عن موجودات تقارن موجودًا، وكل موجود أضيفَ إلىٰ مقارنة موجود فهو وقته، والمستمر في العادات التعبيرُ بالأوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين، فإذا تبيَّن ذلك في معنىٰ الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجودٌ آخر إذا لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية، ولو افتقر كل موجود إلىٰ وقت وقُدِّرت الأوقات موجودة لافتقرت إلىٰ أوقات، وذلك يجرُّ إلىٰ جهالات لا ينتحلها عاقل، فالباري تعالىٰ قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته، لا يقارنه حادثٌ.

وهذا الذي ذكره إمام الحرمين قد زاده وضوحًا ابنُ التلمساني في شرح اللمع لإمام الحرمين، فقال ما نصه[2]: فإن قيل: القول بالقِدَم يلزم منه وجودُ أزمنة لا نهاية لها؛ إذ لا يُعقَل استمرار وجوده وبقاؤه إلا بزمان، وأنتم لا تقولون به. قلنا: الزمان يطلق باعتبارات ثلاثة، وكلها منتفية بالنسبة إلىٰ الباري تعالىٰ:

الأول: الإطلاق العُرْفي، وهو مرور الليالي والأيام، وذلك تابع لحركات الأفلاك، وقد أقمنا الدليل علىٰ حدوث العالم، فقد كان الله ولا زمان بهذا الاعتبار، وكان الله ولا شيء معه.

الثاني: ما اصطلح عليه المتكلمون وهو مقارنة متجدِّد لمتجدد توقيتًا للمجهول بالمعلوم، وذلك يختلف بالنسبة إلىٰ السامع، فتقول: وُلد النبي ﷺ عامَ الفيل، فتجعله وقتًا لمولده ﷺ وزمانًا له لمن يعلم عام الفيل ولا يعلم مولده ﷺ،

---

(١) الإرشاد ص ٣٢ – ٣٣.

(٢) شرح لمع الأدلة ص ٩١ – ٩٢.

وتقول: عام الفيل مولد النبي ﷺ، فتوقّته بمولده ﷺ لمن يعلمه ولا يعلم عام الفيل، فهو أمر فَرْضيٌّ، وذلك لا يتحقق في الأزل؛ إذ لا يتجدد في الأزل.

الثالث: ويطلق في اصطلاح الحكماء علىٰ أمر حركة الفَلَك، وهو تابع لحركات الأفلاك، فلا يكون أزليًّا، فبأيِّ معنىٰ فُسِّر الزمان لا يكون أزليًّا. ا.هـ.

ثم هذا الذي ذكره المصنف من الاستدلال علىٰ قِدَم الباري تعالىٰ هو المشهور بين المتكلمين، وهو الذي اقتصر عليه الجماهير من المتقدمين، وزاد بعضهم فقال: ودليل ثانٍ وهو أنه تعالىٰ واجب لذاته، والواجب لذاته لا يقبل الانتفاءَ بحال، فيلزم قدمُه وبقاؤه؛ قاله ابن التلمساني(١). واقتصر علىٰ هذا الدليل البكيُّ في شرح عقيدة ابن الحاجب وقرَّره بما نصه: صانع العالَم واجب الوجود، وكل واجب الوجود فوجوده من ذاته، وكل ما هو موجود من ذاته فعدمه مُحالٌ، وكل ما عدمُه محال لم يمكن عدمُه قط، وكل ما لا يمكن عدمُه قط فهو قديم، فصانع العالم قديم. وبالجملة، فالقِدَم من اللوازم البيِّنة لذات الواجب، وثبوت مستلزم المستلزم مستلزمٌ لثبوت اللازم. ا.هـ.

وهذا كقولهم: مساوي المساوي مساوٍ.

وأما دليل قِدَمِه تعالىٰ عند المحدِّث فيقول: قال تعالىٰ: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣] وقال تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ﴾ [الحديد: ٣] وقال ﷺ: «أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخِر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء ...» الحديث، أخرجه أبو داود والترمذي(٢). فلو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، ولو كان حادثًا لكان قبله شيء.

وأما الصوفي فإنه يقول: كل قضية بديهية فلوازمها البيِّنة بديهية، وهذا لازم

---

(١) شرح لمع الأدلة ص ٩١.

(٢) سنن أبي داود ٥/ ٣٧٢. سنن الترمذي ٥/ ٤٠٦ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

بيِّن؛ لثبوت الوجود الذاتي؛ إذ كلما تُصوِّر القِدَم ووجود الواجب لزم جزمُ العقل بوجوبهما.

تنبيه:

قال شيخ مشايخنا في إملائه[١]: اعلم أن القديم أخص من الأزلي؛ لأن القديم موجود لا ابتداء لوجوده، والأزلي ما لا ابتداء له، وجوديًا كان أو عدميًّا، فكل قديم أزلي، ولا عكس، ويفترقان أيضًا من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغيُّرٌ أو زوال، بخلاف الأزلي الذي ليس بقديم، كعدم الحوادث المنقطع بوجودها.

تكميل:

قال ابن جماعة: التقدم خمسة:

الأول: بالعلَّة، كحركة الإصبع علىٰ الخاتم.

الثاني: بالذات، كالواحد علىٰ الاثنين.

الثالث: بالشرف، كأبي بكر علىٰ عمر.

الرابع: بالرتبة، كالجنس علىٰ النوع.

الخامس: بالمكان، كالإمام علىٰ المأموم[٢].

(**الأصل الثالث: العلم بأنه تعالىٰ مع كونه أزليًّا**) كونه (**أبديًّا**) أي (**ليس لوجوده آخر**) أي يستحيل أن يلحقه عدمُ، وهذه الصفة هي الصفة الثانية من الصفات السلبية علىٰ الأصح المعبَّر عنها بالبقاء، وهو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود، وإن

---

(١) لوامع الأنوار البهية للسفاريني ١/ ٣٨.

(٢) انظر تفصيل ذلك في كتاب المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي ٢/ ١٧٩ - ١٨١ (ط - مطبعة العلوم بمصر). وفيه: التقدم بالزمان كتقدم موسىٰ علىٰ عيسىٰ عليهما السلام، ولم يذكر التقدم المكاني.

شئت قلت: هو عبارة عن سلب الانتهاء للوجود، وإن شئت قلت: هو عبارة عن سلب الانقضائية للوجود. والثلاثة بمعنًىٰ واحد. هذا معنىٰ البقاء في حقه تعالىٰ وحق صفاته، ويطلق البقاء بمعنًىٰ آخر وهو مقارنة الوجود لزمانين فصاعدًا، وهذا محال في حقه تعالىٰ؛ لِما عرفتَ من استحالة تقييد وجوده بالزمان.

وقال أبو منصور التميمي: اختلف أصحابنا في معنىٰ الباقي وحقيقته، فمن قال منهم: إن الباقي ما قام به البقاء، امتنع من وصف صفات الله تعالىٰ القديمة بذاته بأنها باقية وقال: إنها موجودة أزلية قائمة بالله عَزَّوَجَلَّ، ولا يقال فيها إنها باقية ولا فانية. هذا قول عبد الله بن سعيد وأبي العباس القلانسي. ومن قال: إن الباقي ما له بقاء، ولم يشترط قيام البقاء به - كما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري - فإنه يقول: إن الصفات الأزلية القائمة بالله باقية دائمة، واختلف أصحابه في كيفية وصفِها بالبقاء، فمنهم من قال: كل صفة منها باقية لنفسها ونفسها بقاء لها، وبقاؤه بقاء لنفسه، وهذا اختيار أبي إسحاق الأسفراييني. ومنهم من قال: بقاء الباري بقاء لنفسه ولسائر صفاته الأزلية، وهذا اختيار أبي بكر محمد بن الحسن ابن فورك، وبه نقول.

ثم أشار المصنف إلىٰ دليله النقلي فقال: (**فهو الأول**) وهو دليل كونه أزليًّا (**والآخِر**) وهو دليل كونه أبديًّا (**والظاهر والباطن**) وهو في كتابه العزيز، وجاء بمثله في الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي كما تقدم، وهذا هو دليل المحدِّث أيضًا، وأما الصوفي فدليله في الأبدية كدليله في الأزلية (**لأن ما ثبت قِدَمُه استحال عدمُه**) وهذا القول مبنيٌّ علىٰ المشهور من أن القديم أخصُّ من الأزلي، كما تقدم بيانه.

قال شيخ مشايخنا: فليست الأعدام أزلية قديمة حتىٰ يَرِد ما قاله ابن التلمساني من أن الأعدام الأزلية قديمة ولم يستحِلْ عدمُها فيما لا يزال؛ لانعدامها بالوجود، ويمكن أن يُجاب علىٰ تسليم الترادُف بأن ما عبارة عن موجود فلا تدخل الأعدام.

ثم شرع في ذِكر الدليل العقلي فقال: (**وبرهانه أنه لو انعدم لكان لا يخلو**

إما أن ينعدم بنفسه) بأن[1] يكون انعدامه أثرًا لقدرته **(أو)** ينعدم **(بمعدم يضاده)** فيمتنع وجودُه معه. قال ابن أبي شريف: وسكت عن المثل والخلاف؛ لأنه لا تُتوهَّم صلاحيتهما؛ لعلِّية انعدام المثل والخلاف (و) انعدامه بنفسه باطل؛ لأنه **(لو جاز أن ينعدم شيء يُتصوَّر دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شيء يُتصوَّر عدمه بنفسه، فكما يحتاج طرآن الوجود إلىٰ سبب فكذلك يحتاج طرآن العدم إلىٰ سبب)** وقرَّره ابن الهمام بوجه آخر فقال: لأنه لمَّا ثبت أنه الموجِد الذي استندت إليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده إلىٰ غيره، فيلزم أن يكون وجوده له من نفسه، أي اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تامًّا، فإذا ثبت أن وجوده مقتضىٰ ذاته المقدسة استحال أن تؤثر ذاته عدمها؛ لأن ما بالذات - أي ما تقتضيه الذات اقتضاء تامًّا - لا يتخلَّف عنها. ا.هـ.

وقد تُختصر العبارة عن ذلك فيقال: لأن واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال، فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمُه، وإليه أشار ابن التلمساني، ومنهم من قال في برهان بقائه تعالىٰ: أنه لو لحقه العدمُ لزم أن يكون من جملة الممكنات التي يجوز عليها الوجود والعدم، وكل ممكن لا يكون وجوده إلا حادثًا، تعالىٰ الله عن ذلك، ويلزم الدورُ أو التسلسلُ، فتبيَّن أن وجوب القدم يستلزم وجوبَ البقاء، وهو المطلوب **(وباطل)** أيضًا **(أن ينعدم بمعدم يضاده؛ لأن ذلك المعدم)** أي الضد المقتضي نفيه إما قديم أو حادث، لا يجوز الأول؛ لأنه **(لو كان قديمًا لَما تُصوِّر الوجود معه)** أي لزم انتفاء وجود الباري تعالىٰ مع ذلك الضد من الابتداء أصلاً؛ لأن التضاد يمنع الاجتماع بين الشيئين اللذين اتَّصفا به **(وقد ظهر بالأصلين السابقين)** الأول والثاني **(وجوده)** تعالىٰ بنفسه **(وقدمه)** أزلاً **(فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده)** أي هذا محال؛ لِما مرَّ من أن التضاد يمنع الاجتماع **(فإن كان الضد المعدم حادثًا كان محالاً)** أي ولا يجوز الثاني أيضًا، وهو كون الضد حادثًا **(إذ ليس الحادث في**

---

(١) المسامرة ص ٢٣ - ٢٤.

مضادته) أي باعتبار مضادته **(للقديم حتىٰ يقطع)** أي بحيث يقطع الحادث **(وجوده)** أي وجود ضده القديم **(بأولىٰ من القديم في مضادته للحادث حتىٰ يدفع)** أي بحيث يدفع القديم **(وجوده)** أي وجود ضده الحادث **(بل)** القديم أَولىٰ بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم ورفعه؛ لأن **(الدفع أهون من القطع، والقديم أقوىٰ وأَولىٰ من الحادث)** وقرَّر هذا البرهان ابن التلمساني في شرح اللمع بأبسط من ذلك فقال[1]: عدم الشيء متىٰ كان جائزًا قديمًا يكون معدومًا؛ لانتفاء ما يوجده أو لوجود ما ينفيه، وكل ما يتوقَّف وجوده عليه فهو شرط في وجوده، فلو انعدم لعدم ذلك لم يَخْلُ ذلك إما أن يكون حادثًا أو قديمًا، ولا جائز أن يكون القديم مشروطًا بشرط حادث؛ لِما فيه من تقدُّم المشروط علىٰ الشرط، وإن كان قديمًا فالقول في عدمه كالقول في عدم المشروط ويتسلسل، وإن فُرض عدمه لوجود ما ينفيه فلا يخلو ذلك المعدم إما أن يعدمه بذاته أو بإيثاره واختياره، فإن أعدمه بذاته فلا يخلو إما أن يعدمه بطريق التضاد [أو لا بطريق التضاد، ولا جائز أن يعدمه بطريق التضاد] فإن التضاد مفعول واحد من الجانبين، فليس إعدام الطارئ الحاصل لمنافاته له بأَولىٰ من منع الحاصل الطارئ أولاً بطريق التضاد، ولا جائز أن يعدمه لا بطريق التضاد، فإن أعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو إما أن يقوم به أو لا، فإن قام به وهو مقتضٍ لعدمه لزم أن يجامع وجودُه عدمَه؛ فإنه من حيث كونه محلاً يستدعي أن يكون حاصلاً موجودًا، ومن حيث كونه أثرًا [يكون حاصلاً غير موجود] فيستدعي أن يكون [حاصلاً موجودًا] معدومًا وإن لم يقُم به، فنسبته إليه وإلىٰ غيره نسبة واحدة، فليس إعدامه له بأولىٰ من إعدامه لغيره، وإن أعدمه بإيثاره واختياره فالمؤثِّر المختار لا بد له من فعل، والعدم لا شيء، ومَن فعل لا شيء لم يفعل شيئًا، ولأن المعدم له أيضًا إما أن يكون نفسه أو غيره، لا جائز أن يعدم نفسه ضرورةَ وجود الفاعل حالَ وجود فعله، فيجامع وجودُه عدمَه،

---

(١) شرح لمع الأدلة ص ١٠١ - ١٠٢.

ولا جائز أن يعدمه غيره؛ لقيام الدليل علىٰ وحدانيته، وقد قيل: إن العقلاء لم يتفقوا علىٰ مسألة نظرية إلا هذه المسألة وهو أن القديم لا يُعدَم.

(**الأصل الرابع: العلم بأنه تعالىٰ ليس بجوهر يتحيَّز**) أي[١] يختص بالكون في الحيِّز، خلافًا للنصارىٰ، وقوله «يتحيَّز» صفة كاشفة لا مخصِّصة؛ لأن من شأن الجوهر الاختصاص بحيِّزه، وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهَّم الذي يشغله الجوهرُ (**بل يتعالىٰ ويتقدَّس عن مناسبة الحيز، وبرهانه أن كل جوهر متحيِّز فهو مختصٌّ بحيزه، ولا يخلو من أن يكون ساكنًا فيه**) أي في ذلك الحيز (**أو متحركًا عنه**) لأنه لا ينفكُّ عن أحدهما (**فلا يخلو عن الحركة أو السكون، وهما حادثان**) لِما عرفتَه فيما سبق، فكان لا يخلو عن الحوادث (**وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث**) والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه في الأصل الأول من الدليل، وقد عُلم من استحالة كونه تعالىٰ جوهرًا استحالة لوازم الجوهر عليه تعالىٰ من التحيُّز ولوازمه كالجهة، وسيأتي بيان ذلك في أصل مستقل[٢] (**ولو تُصوِّر جوهر متحيِّز قديم لكان يُعقَل قِدَمُ جواهر العالم**) وهو باطل (**فإن سمَّاه مُسَمٍّ جوهرًا ولم يُرِدْ به المتحيِّزَ**) أي قال: لا كالجواهر في التحيز ولوازمه من إثبات الجهة والإحاطة ونحوها (**كان مخطئًا من حيث اللفظ لا من حيث المعنىٰ**) لمثل ما سيأتي في إطلاق الجسم؛ إذ لم يَرِد إطلاق لفظ «الجوهر» عليه تعالىٰ لا لغةً ولا شرعًا، وفي إطلاقه إيهام نقص، تعالىٰ الله [عن] أن يتطرَّق إليه نقص؛ فإن الجوهر يطلق علىٰ الجزء الذي لا يتجزَّأ، وهو أحقر الأشياء مقدارًا.

قال النسفي في شرح العمدة[٣]: وقالت النصارىٰ وابن كرَّام: يجوز إطلاقه

---

(١) المسامرة ص ٢٤.

(٢) وهو الأصل السابع.

(٣) شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة (المسمىٰ بالاعتماد في الاعتقاد) لأبي البركات النسفي ص ١٥٢ - ١٥٣ (ط - المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة).

علىٰ الله تعالىٰ؛ لأنه اسم للقائم بالذات، والله تعالىٰ قائم بالذات، فيكون جوهرًا. قلنا: الجوهر في اللغة عبارة عن الأصل، وسُمِّي الجزء الذي لا يتجزَّأ جوهرًا لأنه أصل المركَّبات، والله تعالىٰ ليس بأصل للمركَّبات فلم يكن جوهرًا، ولأن الجوهر هو المتحيِّز الذي لا ينقسم ولا يخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثًا؛ لِما مر، ولفظ «الجوهر» لا ينبئ عن القيام بالذات لغةً بل ينبئ عن الأصل، وتحديد اللفظ بما لا ينبئ عنه لغةً وإخراج ما ينبئ عنه لغةً عن كونه حدًّا له جهلٌ فاحش.

وقال البكي: اعلم أن الجوهر علىٰ اصطلاح المتكلمين هو المتحيز القائم بنفسه، وعلىٰ اصطلاح غيرهم هو الموجود لا في موضوع، والموضوع هو الجسم، فهو تعالىٰ ليس بجسم ولا جوهر علىٰ الاصطلاح الأول؛ لضرورة افتقار الجوهر إلىٰ الحيز، ولا علىٰ الثاني وإلا لكان وجوده زائدًا علىٰ ذاته فيكون ممكنًا ضرورةً؛ لأن المعنىٰ من قولهم «الموجود لا في موضوع» أي الذي إذا وُجد كان لا في موضوع، وذلك يقتضي الزيادة قطعًا، وكل مَن وجودُه زائد فهو ممكن، كما عُلم في محله. وأيضًا، فإن ذلك التفسير للجوهر الذي هو أحد أقسام الممكن ضرورةَ أن الممكن جوهر وغير جوهر، وأما مَن فسَّر الجوهر بأنه قائم بنفسه كالنصارىٰ فلا نزاع إلا في الإطلاق؛ إذ الإطلاق موقوف علىٰ التوقيف، ولم يَرِدْ في ذلك توقيفٌ.

(**الأصل الخامس: العلم بأنه تعالىٰ ليس بجسم مؤلَّف من جواهر**) فردة[1]، وهي الأجزاء التي لا تتجزأ (**إذ الجسم عبارة عن المؤلَّف من**) تلك (**الجواهر، وإذا بطل كونُه جوهرًا مخصوصًا متحيزًا**) كما بُيِّن في الأصل الذي قبله (**بطل كونه جسمًا**) أي إبطال كونه جوهرًا يستقل بإبطال كونه جسمًا (**لأن كل جسم مختص بحيز**) هو الفراغ المتوهَّم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد[2] (**ومركَّب من**

---

(١) المسامرة ص ٢٥.

(٢) التعريفات للجرجاني ص ٩٩. وزاد: «كالجوهر الفرد، وعند الحكماء: هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي».

جوهر، **فالجوهر يستحيل خلوُّه عن)** الأكوان مثل **(الافتراق، والاجتماع، والحركة، والسكون، والهيئة، والمقدار)** فهذه لوازم توجد في الجسمية زيادةً عن الجوهر **(وهذه سِمات الحدوث)** فإن كلاًّ منها ينافي الوجوبَ الذاتي؛ لاقتضائها الاحتياج.

وقال البكي: لو كان تعالىٰ جسمًا لكان مركَّبًا، ولو كان مركَّبًا لكان مفتقرًا ضرورةَ أن كل مركَّب متوقِّف، وكل متوقِّفٍ مفتقرٌ، ولو كان مفتقرًا لكان ممكنًا، وقد فُرض واجب الوجود، هذا خُلْفٌ، وقد يقال: لو كان الصانع مركَّبًا فصفات الألوهية - كالعلم مثلاً - لا تخلو إما أن تقوم بكل جزء فيلزم تعداد الإله، وهو محال، أو وجود المعنىٰ الواحد في متعدِّد، وهو محال، أو بالبعض دون البعض، فيلزم الاختصاص بالغير أو بالترجيح من غير مرجِّح أو بالمجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسلُ؛ لأن المجموع إن كانت له جهة واحدة نُقل الكلام إليها وإلا فليس إلا الأجزاء المتلاصقة، فما تقدَّم لازمٌ.

وقال النسفي في شرح العمدة[1]: الجسم اسم للمتركِّب، فمَن أطلقه وعنىٰ به المتركب - كاليهود وغُلاة الروافض والحنابلة - فهو مخطئ في الاسم والمعنىٰ؛ لأنه إن قام علم واحد وقدرة واحدة وإرادة واحدة بجميع الأجزاء فهو محال؛ لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمَحالِّ المتعددة، وإن قام بكل جزء من أجزائه علمٌ علىٰ حدة وقدرة علىٰ حدة وإرادة علىٰ حدة، فيكون كل جزء [منها] موصوفًا بصفات الكمال، فيكون كل جزء إلهًا، فيفسد القول به كما فسد بإلهين، وإن لم يكن موصوفًا بهذه الصفات فيكون موصوفًا بأضدادها من سِمات الحدوث؛ إذ كل قائم بالذات يجوز قبوله للصفات، وما لا يقوم به فإنما لا يقوم لقيام الضد به، ولو كان موصوفًا بصفات النقصان لكان محدَثًا، ولأنَّا قد دلَّلنا علىٰ أن العالَم بجميع أجزائه محدَث، والأجسام من العالَم فتكون محدثة، والإله يجب أن يكون قديمًا أزليًّا، فيمتنع أن يكون جسمًا ضرورةً.

---

(١) شرح العمدة ص ١٥٤.

(ولو جاز أن يُعتقَد أن صانع العالم جسم لجاز أن يُعتقَد الإلهية للشمس والقمر) كما ضل فيه الصابئة **(أو لشيء آخر من أقسام الأجسام)** كما ضل فيه الوثنية والسُّمَنية **(فإن تجاسر متجاسرٌ علىٰ تسميته تعالىٰ جسمًا من غير إرادة التأليف من الجواهر)** وقال[1]: لا كالأجسام، يعني في لوازم الجسمية، كبعض الكَرَّامية والحنابلة، حيث قالوا: هو جسم بمعنىٰ موجود، أو بمعنىٰ أنه قائم بنفسه **(كان ذلك غلطًا في الاسم)** لا في المعنىٰ **(مع الإصابة في نفي معنىٰ الجسم)** وامتناع إطلاق كل من الجسم والجوهر ظاهر علىٰ قول القائلين بالتوقيف، وأما علىٰ القول بجواز إطلاق المشتق مما ثبت سمعًا اتصافه بمعناه وما يُشعِر بالجلال ولم يوهم نقصًا وإن لم يَرِدْ [به] توقيف - كما ذهبت إليه المعتزلة وأبو بكر الباقلاَّني - فخطأ أيضًا؛ لأنه لم يوجَد في السمع ما يسوِّغ إطلاقَه، ولأن شرطه بعد السمع أن لا يوهم نقصًا، فيكتفون حيث لا سمع بدلالة العقل علىٰ اتصافه تعالىٰ بمعنىٰ ذلك اللفظ، ومن قال بإطلاق الألفاظ التي هي أوصاف دون الأسماء الجارية مجرىٰ الأعلام - كالمصنف في «المقصد الأسنىٰ» والإمام الرازي - فالشرط عنده كذلك فيما أجازه دون توقيف، واسم الجسم يقتضي النقصَ من حيث اقتضائية الافتقار إلىٰ أجزائه التي يتركب منها، وهو أعظم مقتضٍ للحدوث، فمَن أطلقه عليه تعالىٰ فهو عاصٍ، بل قد كفَّره الإمام ركن الإسلام فيمن أطلق عليه اسم السبب والعلة، وهو أظهر؛ فإن إطلاقه إياه غير مكرَه عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفافٌ بجناب الربوبية، وهو كفر إجماعًا، ولمَّا ثبت انتفاء الجسمية بالمعنىٰ المذكور ثبت انتفاء لوازمها، وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاءَ لازمه المساوي، ولوازم الجسمية هي الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة، والعوارض النفسانية من اللذة والألم والفرح والغم ونحوها، ولأن هذه الأمور تابعة للمزاج المستلزِم للتركيب المُنافي للوجوب الذاتي، ولأن

(١) المسامرة ص ٢٦.

البعض منها تغيُّرات وانتقالات(١)، وهي علىٰ الباري تعالىٰ محالات، وما ورد في الكتاب والسنَّة من ذِكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره، علىٰ ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالىٰ.

(**الأصل السادس: العلم بأنه تعالىٰ ليس بعَرَض قائم بجسم**) وهو وصفٌ كاشف لا مخصِّص (**أو حالٍّ في محلٍّ**) والمراد بالحلول هنا: الاستقرار، ومنه حلول الجوهر أو الجسم في الحيِّز. واستدل له من وجهين، الأول: ما تضمَّنه قولُه: (**لأن العَرَض ما يحل في الجسم**) وفي «الاقتصاد» للمصنف(٢): هو ما يحتاج إلىٰ الجسم أو الجوهر في تقوُّمه، أي في قيام ذاته وتحقُّقها (**وكل جسم فهو حادث لا محالة، ويكون محدِثُه موجودًا قبله، فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجودًا في الأزل وحده وما معه غيره ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده**)؟! كما ثبت بالأدلة السابقة، أي فيستحيل وجوده قبله ضرورةَ استحالة وجود ما يتوقَّف وجوده علىٰ شيء قبل ذلك الشيء، والله تعالىٰ قبل كل شيء وموجِده.

وقال النسفي في شرح العمدة(٣): العَرَض يستحيل بقاؤه؛ لأنه لو كان باقيًا فإما أن يكون البقاء قائمًا به، وهو محال؛ لأن العرض لا يقوم بالعرض باتفاق المتكلمين، والبقاء عَرَضٌ؛ لأن العرض عبارة عن أمر(٤) زائد علىٰ الذات [والبقاء كذلك، بدليل صحة قول القائل: وُجد ولم يبقَ] ولم يصح: وُجد ولم يوجد، بخلاف اتصال السواد باللونية؛ لأنها ليست بزائدة علىٰ ذاته، بل هي داخلة في ماهيَّته. أو قائمًا بغيره، فيكون الباقي [حينئذٍ] ذلك الغير لا العرض، وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديمًا؛ لأن القديم

---

(١) في المسامرة ص ٢٨: وانفعالات.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٠ ونصه: «ندعي أن صانع العالم ليس بعرض؛ لأنا نعني بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتا يقوم به، وذلك الذات جسم أو جوهر، ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه أيضا حادثًا لا محالة؛ إذ بطل انتقال الأعراض».

(٣) شرح العمدة ص ١٥٠ - ١٥١. والزيادة التي بين حاصرتين منه.

(٤) في شرح العمدة: معنىٰ.

واجب الوجود لذاته؛ لِما مر، فيكون مستحيل العدم.

وقال البكي: صانع العالَم لا يحل في شيء؛ لأنه لو حل في شيء إما عرضًا أو جوهرًا أو صورة والجميع محال ضرورةَ افتقار الحالِّ لِما حل فيه، ولا شيء من المفتقر بواجب الوجود، وكل حالٍّ في شيء مفتقر، فلا شيء من واجب الوجود بحالٍّ في شيء، وهو المطلوب.

والثاني ما تضمَّنه قوله: **(ولأنه)** تعالىٰ **(عالم، قادر، مريد، خالق)** أي موصوف بالعلم والقدرة والإرادة والخلق **(كما سيأتي بيانه)** فيما بعدُ **(وهذه الأوصاف تستحيل علىٰ الأعراض، بل لا تُعقَل)** هذه الأوصاف **(إلا لموجود)** وفي بعض النسخ: لموجِد **(قائم بنفسه مستقل بذاته)** وأشار لهذا الوجهِ النسفيُّ في شرح العمدة فقال[1]: ولأن العرض يفتقر إلىٰ محل يقوم به، وما لا قيام له بذاته يستحيل منه الفعل؛ إذ الفعل المحكَم المتقَن لا يتأتَّىٰ إلا من حي قادر عليم.

تنبيه:

قد عُلم من هذه الأصول - وهي الرابع والخامس والسادس - مخالفته تعالىٰ للحوادث، وقيامه بنفسه، وهما الصفة الثالثة والرابعة من الصفات السلبية، فمخالفته[2] للحوادث معناه: لا يماثله شيء منها مطلقًا، لا في الذات، ولا في الصفات، ولا في الأفعال، وبرهانه أنه لو ماثَلَ شيئًا منها لكان حادثًا مثلها، وذلك محال؛ لِما عرفتَ من وجوب قدمه وبقائه؛ لأن كل مِثْلينِ لا بد أن يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر، ويستحيل عليه ما استحال عليه، ويجوز عليه ما جاز عليه، وقد وجب للحوادث الحدوثُ، فلو ماثلها مولانا عَزَّوَجَلَّ لوجب له ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم، ولو كان كذلك لافتقر إلىٰ محدِث ولزم

---

(١) شرح العمدة ص ١٥١.

(٢) شرح العقيدة الصغرىٰ للسنوسي ص ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٤٨، ٤٩، ٥٠. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

الدور أو التسلسل. وبالجملة، لو ماثل تعالىٰ شيئًا من الحوادث لوجب له القدم لألوهيته، والحدوث لفرض مماثلته للحوادث، وذلك جمعٌ بين متنافيينِ ضرورةً، وأما قيامه تعالىٰ بنفسه فهو عبارة عن سلب افتقاره إلىٰ شيء من الأشياء، فلا يفتقر [تعالىٰ] إلىٰ محلٍّ ولا مخصِّص، والمراد بالمحل هنا الذات كما درج عليه الشيخ السنوسي، لا الحيِّز الذي يحل فيه الجسمُ كما يُتوهَّم، وإن كان يطلق عليه أيضًا، والمراد بالمخصِّص: الفاعل، فإذًا القيام بالنفس هو عبارة عن الغِنَىٰ المطلق، أما برهان [وجوب] غِناه عن المحل - أي ذات يقوم بها - فهو أنه لو احتاج إلىٰ ذات أخرىٰ يقوم بها لكان صفة؛ لأنه لا يحتاج إلىٰ الذات إلا الصفات، والصفة لا تتَّصف بصفات المعاني وهي القدرة والإرادة والعلم ... إلىٰ آخرها، ولا بالصفات المعنوية وهي كونه قادرًا ومريدًا وعالمًا ... إلىٰ آخرها، فلا يكون تعالىٰ صفة؛ لأن الواجب له نقيض ما وجب للصفة؛ لأنه يجب اتصافه بالمعاني والمعنوية، والصفة يستحيل عليها ذلك؛ إذ الصفة لو قبلت صفة أخرىٰ يلزم أن لا تعرىٰ عنها [أو عن مثلها أو عن ضدها] ولزم أن تقبل الأخرىٰ أخرىٰ؛ إذ لا فرق بينهما، إلىٰ غير نهاية، وذلك [هو] التسلسل، وهو محال. وبرهان [وجوب] غناه عن المخصِّص - أي الفاعل - فهو أنه لو احتاج إليه لكان حادثًا، وذلك محال؛ لِما تقدم من وجوب قدمه تعالىٰ وبقائه، فتبيَّن بهذين [البرهانين وجوب] الغنىٰ المطلق له جل وعز [عن كل ما سواه] وهو معنىٰ قيامه بنفسه.

تكميل:

الموجودات[1] بالنسبة إلىٰ المحل والمخصِّص أقسام أربعة: قسم غني عن المحل والمخصص وهو ذاته تعالىٰ، غني عن المحل لكونه ذاتًا، وعن المخصِّص لكونه قديمًا باقيًا. وقسم غني عن المخصِّص وموجود في المحل وهو صفاته تعالىٰ، غنية عن المخصِّص لكونها قديمة باقية، وموجودة في المحل؛ لأن

(١) شرح المقدمات في التوحيد للسنوسي ص ١٢٧ - ١٣٣ (ط - مكتبة المعارف).

الصفة لا تقوم بنفسها. وقسم غني عن المحل مفتقر إلىٰ المخصِّص وهي ذوات الأجرام، غنية عن المحل لكونها ذواتًا، والذات لا تحتاج إلىٰ محل، ومفتقرة إلىٰ المخصِّص لكونها حادثة، والحادث لا بد له من محدِث. وقسم مفتقر إلىٰ المحل والمخصِّص وهي الأعراض، مفتقرة إلىٰ المحل لكونها أعراضًا، والعَرَض لا يقوم بنفسه، ومفتقرة إلىٰ المخصِّص لكونها حادثة، والحادث لا بد له من محدِث.

(**وقد تحصَّل من هذه الأصول**) أي من أولها إلىٰ هنا (**أنه**) تعالىٰ (**موجود**) واجب الوجود، قديم لا أول له، باقٍ لا آخر له (**قائم بنفسه**) مخالف للحوادث (**ليس بجوهر، ولا جسم، ولا عَرَضٍ**) ولا حالٍّ في شيء، ولا يحلُّه شيءٌ (**وأن العالم كله**) وهو ما سوىٰ الله تعالىٰ (**جواهر وأعراض وأجسام**) وذِكرُ الجواهر يغني عن الأجسام؛ لأن الأجسام جواهر مؤلَّفة، كما تقدم (**فإذًا لا يشبه شيئًا**) من خلقه (**ولا يشبهه شيء**) من خلقه، والمشابَهة تتحقق من الطرفين؛ إذ العالم جواهر وأعراض، والله تعالىٰ خالقها كلها (**بل هو الحي القيوم**) لمَّا[1] ثبت أن الله سبحانه وتعالىٰ لا يشبه شيئًا من خلقه أشار إلىٰ ما تقع به التفرقة بينه وبين خلقه بما يتَّصف به تعالىٰ دون خلقه، فمن ذلك أنه قيُّوم لا ينام؛ إذ هو مختصٌّ بعدم النوم والسِّنَة دون خلقه فإنهم ينامون، وأنه تعالىٰ حي لا يموت؛ لأن صفة الحياة الباقية مختصَّة به دون خلقه فإنهم يموتون، ثم قال: (**الذي ليس كمثله شيء**) أي[2] ليس مثله شيء يناسبه ويزاوجه، أو المراد من «مثله»: ذاته المقدَّسة، كما في قولهم: مِثلك لا يفعل كذا، علىٰ قصد المبالغة في نفيه بطريق الكناية؛ فإنه إذا نفىٰ عمن يناسبه ويسد مَسدَّه كان نفيُه [عنه] أَولىٰ. وقيل: مثل صفته، أي ليس كصفته صفة، والمخالَفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة [به] تعالىٰ لا لأمر زائد. هذا مذهب الأشعري [ومن وافقه].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص ٧٦ - ٧٧ (ط - وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف بالرياض).

(٢) المسامرة ص ٢٨. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

وأول[1] هذه الآية تنزيه، وآخرها إثبات، فصدرها يردُّ علىٰ المجسِّمة [وأضرابهم] وعَجُزُها يردُّ علىٰ المعطِّلة النافينَ لجميع الصفات، وبدأ بالتنزيه ليُستفاد منه نفيُ التشبيه له تعالىٰ مطلقًا حتىٰ في السمع والبصر اللذينِ ذُكرا بعدُ.

وقال أبو منصور التميمي: اعترض بعض المشبِّهة علىٰ هذه الآية بأن قال: إن هذه تقتضي إثباتَ مِثل ونفي مثلٍ عن ذلك المِثل، وهذا جهل منهم بكلام العرب في مخاطباتها مع انتقاضه في نفسه، أما جهلُهم بكلام العرب فلأن العرب تزيد المِثل تارةً في الكلام، وتزيد الكاف أخرىٰ مع الاستغناء عنها، وذلك كقول القائل لصاحبه: أعرفك كالهيِّن العاجز، أي أعرفك هيِّنًا عاجزًا، وقال الشاعر[2]:

وقَتْلىٰ كمثل جذوع النخيـ ـل يغشاهم مسبِلٌ منهمر

أراد أنهم كجذوع النخل، فزاد المثل صلةً في الكلام، وقال الآخر[3]:

فصُيِّروا مثل كعصف مأكول

أراد: مثل عصفٍ، فزاد الكاف. وقد تزيد العربُ الكاف علىٰ الكاف، كقول الشاعر[4]:

---

(١) شرح العقيدة الصغرىٰ للسنوسي ص ٢٢.

(٢) هو أوس بن حجر التميمي، والبيت في ديوانه ص ٣٠ (ط - دار صادر ببيروت) من قصيدة عن حرب كانت بين قومه وبين أسد وغني.

(٣) الرجز في ملحقات ديوان رؤبة بن العجاج ص ١٨١ (ط - دار ابن قتيبة بالكويت)، وكذا نسبه إليه القرطبي في تفسيره ٢٢/ ٤٩٤، وعبد القادر البغدادي في خزانة الأدب ١٠/ ١٨٩، وتمامه:

ومسهم ما مس أصحاب الفيل
ترميهم حجارة من سجيل
ولعبت طير بهم أبابيل
فصيروا مثل كعصف مأكول

ونسبه سيبويه في الكتاب ١/ ٤٠٨ لحميد الأرقط.

(٤) الرجز في كتاب سيبويه ١/ ٣٢، وتاج العروس ٣٩/ ١٥٧ منسوبا لخِطام المجاشعي.

وصالياتٍ ككما يُؤَثْفَيْن

أراد: كما يؤثفين، فزاد عليه كافًا، فكذلك قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١] الكاف فيه زائدة، والمراد: ليس مثله شيءٌ، ومعناه: ليس شيء مثله. وأما وجه مناقضة السؤال في نفسه فمن حيث إن السائل زعم أنه له مِثلاً لا نظير له، وإذا لم يكن للمثل نظيرٌ بطل أن يكون مثلاً له؛ لأن مثل الشيء يقتضي أن يكون المضاف إليه بالتماثل مثلاً له، وذلك متناقض، وإذا تناقض السؤال في نفسه لم يستحق جوابًا.

(وأنَّىٰ يشبه) أي كيف يشبه **(المخلوقُ خالقَه، والمقدور مقدِّره، والمصوَّر مصوِّره، والأجسام والأعراض كلها)** أي ما سواه تعالىٰ **(من خلقه وصُنْعِه)** وإبداعه **(فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته)** اعلمْ أن أهل ملَّة الإسلام قد أطلقوا جميعًا القول بأن صانع العالَم لا يشبه شيئًا من العالم، وأنه ليس له شبيه ولا مِثل ولا ضد، وأنه سبحانه موجود بلا تشبيه ولا تعطيل، ثم اختلفوا بعد ذلك فيما بينهم، فمنهم مَن اعتقد في التفصيل ما يوافق اعتقادَه في الجملة، ولم ينقض أصول التوحيد علىٰ نفسه بشيء من فروعه، وهم المحقِّقون من أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث وأهل الرأي الذين تمسَّكوا بأصول الدين في التوحيد والنبوَّات، ولم يخلطوا مذاهبهم بشيء من البدع والضلالات المعروفة بالقَدَر والإرجاء والتجسيم والتشبيه والرفض ونحو ذلك، وعلىٰ ذلك أئمة الدين جميعهم في الفقه والحديث والاجتهاد في الفتيا والأحكام كمالك والشافعي وأبي حنيفة والأوزاعي والثوري وفقهاء المدينة وجميع أئمة الحرمين وأهل الظاهر وكل من يُعتبَر خلافه في الفقه، وبه قال أئمة الصفاتية المثبِتة من المتكلمين كعبد الله بن سعيد القطَّان والحارث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز المكي والحسين بن الفضل البَجَلي وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري ومَن تبعهم من الموحِّدين الخارجين عن التشبيه والتعطيل، وإليه ذهب أيضًا أئمة أهل التصوف كأبي سليمان الداراني وأحمد بن أبي الحواري وسري السَّقَطي وإبراهيم بن أدهم والفُضَيل بن عياض والجُنَيد

ورُوَيم والنوري والخرَّاز والخَوَّاص ومَن جرىٰ مجراهم دون من انتسب إليهم - وهم بريئون منهم - من الحلولية وغيرهم، وعلىٰ ذلك درج مَن سلف من أئمة المسلمين في الحديث كالزهري وشعبة وقتادة وابن عيينة وعبد الرحمن بن مهدي ويحيىٰ بن سعيد ويحيىٰ بن معين وعلي ابن المديني وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ويحيىٰ بن يحيىٰ التميمي، وجميع الحفَّاظ لحديث رسول الله ﷺ الذين نُقل قولهم في الجرح والتعديل والتميز بين الصحيح والسقيم من الأخبار والآثار، وكذلك الأئمة الذين أُخذت عنهم اللغة والنحو والقراءات وإعراب القرآن، كلهم كانوا علىٰ طريقة التوحيد من غير تشبيه ولا تعطيل، كعيسىٰ بن عمر الثقفي وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد والأصمعي وأبي زيد الأنصاري وسيبويه والأخفش وأبي عبيدة وأبي عبيد وابن الأعرابي والأحمر والفَرَّاء والمفضَّل الضبِّي وأبي مالك وعثمان المازني وأحمد بن يحيىٰ ثعلب وشمر وابن السِّكِّيت وعلي بن حمزة الكسائي وإبراهيم الحربي والمبرِّد والقراء السبعة قبلهم، وكل من يصح اليوم الاحتجاج بقوله في اللغة والنحو والقراءات من أئمة الدين، فإنهم كلهم منتسبون إلىٰ ما انتسب إليه أهل السنة والجماعة في التوحيد وإثبات صفات المدح لمعبودهم ونفي التشبيه عنه. ومنهم مَن أجرىٰ علىٰ معبوده أوصافًا تؤدِّيه إلىٰ القول بالتشبيه مع تنزيه منه في الظاهر، كالمشبِّهة والمجسِّمة والحُلولية علىٰ اختلاف مذاهبهم في ذلك، فأما الخارجون عن ملة الإسلام ففريقان، أحدهما: دَهْرية ينكرون الصانع، فلا يُكلَّمون في نفي التشبيه عنه، وإنما يُكلَّمون في إثباته. والفريق الثاني مقرُّونَ بالصانع ولكنهم مختلفون، فمنهم من يقول بإثبات صانعينِ هما النور والظُّلمة، ومنهم من ينسب الأفعال والحوادث إلىٰ الطبائع الأربعة، ومنهم من يقرُّ بصانع واحد قديم، وهؤلاء مختلفون فيه، فمنهم من يقول أنه لا يشبه شيئًا من العالَم، ويُفرِط في نفي الصفات عنه حتىٰ يدخل في باب التعطيل وهم أكثر الفلاسفة، ومنهم المُفرِط في إثبات الصفات والجوارح له تعالىٰ حتىٰ يدخل في باب التشبيه بينه وبين خلقه، كاليهود الذين زعموا أن معبودهم علىٰ

صورة الإنسان في الأعضاء والجوارح والحد والنهاية، تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، ومعهم علىٰ هذا القول جماعة من المنتسبين إلىٰ الإسلام، مع تنزيههم من القول بالتشبيه في الظاهر خوفًا من إظهار العامة علىٰ عوار مذاهبهم، وهؤلاء فِرَقٌ، منهم أصحاب هشام بن الحكم الرافضي، والجواربية أصحاب داود الجواربي، والحلولية أصحاب أبي حلمان الدمشقي، والبيانية أصحاب بيان بن سمعان التميمي، والتناسُخية أصحاب عبد الله بن منصور بن عبد الله بن جعفر، والمغيرية أصحاب المغيرة بن سعيد، وغير هؤلاء، ولهم مقالات يقشعرُّ منها البدن قد ذكرها أصحاب الملل والنِّحَل، وفيما أشرنا إليه كفاية.

(الأصل السابع: العلم بأن الله تعالىٰ منزَّه الذات عن الاختصاص بالجهات) أي[1] ليست ذاته المقدَّسة في جهة من الجهات الست، ولا في مكان من الأمكنة **(فإن الجهة)** وهي منتهىٰ الإشارة ومقصد المتحرِّك بحركته من حيث حصوله [فيه] فهي من ذوات الأوضاع المادية، ومرجعها إلىٰ نفس الأمكنة أو حدودها وأطرافها، وهي تنقسم بحسب المشير إلىٰ ستة، وأشار إلىٰ ذلك بقوله: **(إما فوق، وإما أسفل)** وهو التحت **(وإما يمين، أو شِمال، أو قدَّام، أو خلف)** وقد تنحصر في قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحدبها، فما كان إلىٰ نقطة مركز العالَم ووسطه فهو [جهة] سفل، وما كان إلىٰ محيطه ومحدبه فهو جهة علو، وهذا لا يكاد يختلف، ومن ثَم ادُّعِيَ فيهما أنهما جهتان علىٰ الحقيقة حقيقةً وطبعًا، كما قُرِّر في محله **(وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الإنسان)** أي حادثة بإحداث الإنسان ونحوه مما يمشي علىٰ رجلين **(إذ خلق له طرفين، أحدهما يعتمد علىٰ الأرض ويسمىٰ رِجلاً، والآخَر يقابله ويسمىٰ رأسًا، فحدث اسمُ الفوق لِما يلي جهة الرأس)** أي معنىٰ الفوق: ما يحاذي رأسَه من جهة السماء **(واسم الأسفل لِما يلي جهة الرِّجل)** [أي] ما يحاذي رِجلَه **(حتىٰ إن النملة التي تدبُّ**

---

(١) المسامرة ص ٢٩.

منكَّسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحتًا) لأنه المحاذي لظهرها **(وإن كان في حقنا فوقًا)** أي معنىٰ الفوق فيما يمشي علىٰ أربع أو علىٰ بطنه بالنسبة إليهما ما يحاذي ظهره من فوقه، فهي كلها إضافية **(وخلق للإنسان اليدين، وإحداهما أقوىٰ من الأخرىٰ في الغالب، فحدث اسمُ اليمين للأقوىٰ)** أي اليمين ما يحاذي أقوىٰ يديه غالبًا **(واسمُ الشِّمال لِما يقابله)** وإنما قيَّده بالغالب لأن في الناس مَن يسارُه أقوىٰ من اليمين، ولكنه نادر **(وتسمَّىٰ الجهة التي تلي اليمينَ يمينًا، والأخرىٰ شِمالاً، وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك إليه، فحدث له اسمُ القُدَّام)** ويسمىٰ الأمام أيضًا، وهو ما يحاذي جهةَ الصدر **(للجهة التي)** يبصر منها و**(يتقدَّم إليها بالحركة، واسمُ الخَلْف)** وكذلك الوراء **(لِما يقابلها، فالجهات)** علىٰ ما ذُكر **(حادثة بحدوث الإنسان)** فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت؛ إذ لم يكن ثَم حيوان، فلم يكن ثَم رأس ولا رِجل ولا ظهر، وهي مع ذلك اعتبارية لا حقيقية لا تتبدَّل **(ولو لم يُخلَق الإنسان بهذه الخِلقة)** المعروفة، وكذا كل حادث **(بل خُلق مستديرًا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتَّة)** أي لم توجَد واحدة من هذه [الجهات]؛ إذ لا رأس ولا رِجل ولا يمين ولا شِمال ولا ظهر ولا وجه **(فكيف كان)** تعالىٰ **(في الأزل مختصًّا بجهة، والجهة حادثة)** وهو تعالىٰ كان موجودًا في الأزل ولم يكن شيء من الموجودات؛ لأن كل موجود سواه حادثٌ **(وكيف صار مختصًّا بجهة بعد أن لم يكن له؟ أبأنْ خلق العالَم فوقه[1]، ويتعالىٰ عن أن يكون له فوق؛ إذ تعالىٰ أن يكون له رأس، والفوق عبارة عمَّا يلي جهةَ الرأس، أو خلق العالم تحته، فتعالىٰ عن أن يكون له تحت؛ إذ يتعالىٰ عن أن يكون له رِجلٌ، والتحت عبارة عمَّا يلي جهةَ الرِّجل، وكل ذلك مما يستحيل في العقل)** فهذا طريق الاستدلال.

قال أبو منصور التميمي: وأما إحالة كونه في جهة فإن ذلك كإحالة كونه في مكان؛ لأن ذلك يوجب حدوثَ كون ومحاذاة مخصوصة فيه، وذلك دليل علىٰ

---

(١) في نسخة الشرح: أبأن خلق الإنسان تحته. والمثبت هو متن الإحياء.

حدوث ما حلَّ فيه، فلذلك أَحَلْنا إطلاق اسم الجهة علىٰ الله تعالىٰ.

وقد[١] نبَّه المصنف علىٰ طريق ثانٍ في الاستدلال بقوله: **(ولأن المعقول من كونه مختصًّا بجهة أنه مختصٌّ بحيز)** هو كذا، أي معيَّن من الانحياز، وقد فسَّره بقوله: **(اختصاص الجواهر، أو مختص بالجوهر اختصاص العَرَض، وقد ظهرت استحالةُ كونه جوهرًا أو عَرَضًا)** أو جسمًا؛ إذ الحيز مختص بالجوهر والجسم، وقد مر تنزيهه سبحانه عنهما، وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز إلا بواسطة كونه حالاً في الجوهر، فهو تابع لاختصاص الجوهر، ولمَّا ظهر بطلان الجوهرية والجسمية **(فاستحال كونه مختصًّا بالجهة)** وقال النسفي في شرح العمدة[٢]: الصور والجهات مختلفة، واجتماعها عليه تعالىٰ مستحيل؛ لتنافيها في أنفُسها، وليس البعض أَولىٰ من البعض؛ لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص وعدم دلالة المحدَثات عليه، فلو اختصَّ بشيء منها لكان تخصيص مخصِّص، وهذا من أمارات الحدوث.

وقال البكي: صانع العالَم لا يكون في جهة؛ لأنه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورةَ أنها المكان أو المستلزِمة له، ولو كان في مكان لكان متحيزًا، ولو كان متحيزًا لكان مفتقرًا إلىٰ حيزه ومكانه، فلا يكون واجب الوجود، و[قد] ثبت أنه واجب الوجود، وهذا خُلْفٌ. وأيضًا، فلو كان في جهة فإما في كل الجهات وهو محال وشنيع، وإما في البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار إلىٰ المخصِّص المُنافي للوجوب.

(وإن أريدَ بالجهة غير هذين المعنيين) مما[٣] ليس فيه حلول حيز ولا جسمية **(كان غلطًا في الاسم مع المساعدة علىٰ المعنىٰ)** ولكن يُنظَر فيه أيرجع ذلك المعنىٰ

---

(١) المسامرة ص ٢٩.

(٢) شرح العمدة ص ١٥٩.

(٣) المسامرة ص ٣٠.

إلىٰ تنزيهه سبحانه عمَّا لا يليق بجلاله فيُخطَّأ من أراده في مجرَّد التعبير عنه بالجهة؛ لإيهامه ما لا يليق، ولعدم وروده في اللغة، أو يرجع إلىٰ غيره فيُرَدُّ قوله صونًا عن الضلالة؟

ثم نبَّه المصنف علىٰ طريق ثالث في الاستدلال بقوله: (**ولأنه لو كان فوق العالَم**) كما يقوله بعض المجسِّمة (**لكان محاذيًا له**) أي مقابلاً (**وكل محاذٍ لجسم فإما أن يكون مثله أو أصغر منه**) كما يقوله هشام بن الحكم الرافضي (**أو أكبر**) منه (**وكل ذلك**) مستحيل في حقه تعالىٰ؛ إذ هو (**تقدير محوِج بالضرورة إلىٰ مقدر، ويتعالىٰ عنه الخالق الواحد المدبِّر**) جلَّ سبحانه.

وقال المصنف في «إلجام العوام»[1]: اعلمْ أن الفوق اسم مشترَك يطلق لمعنيين:

أحدهما: نسبة جسم إلىٰ جسم بأن يكون أحدهما أعلىٰ والآخر أسفل، يعني أن الأعلىٰ من جانب رأس الأسفل، وقد [يطلق لفوق الرتبة] وبهذا المعنىٰ يقال: الخليفة فوق السلطان، والسلطان فوق الوزير، والأول يستدعي جسمًا حتىٰ يُنسَب إلىٰ جسم.

والثاني: لا يستدعيه.

فليعتقد المؤمن [قطعًا] أن الأول غير مراد، وأنه علىٰ الله تعالىٰ محالٌ؛ فإنه من لوازم الأجسام أو لوازم أعراض الأجسام.

فإن[2] قيل: فما بال الأيدي تُرفَع إلىٰ السماء وهي جهة العلو؟ فأشار المصنف إلىٰ الجواب بقوله: (**فأما رفعُ الأيدي عند السؤال**) والدعاء (**إلىٰ جهة السماء فهو لأنها قِبلة الدعاء**) كما أن البيت قبلة الصلاة يُستقبَل بالصدر والوجه،

---

(١) إلجام العوام ص ٤٤ - ٤٥. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٢) المسامرة ص ٣٠.

والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزَّه عن الحلول بالبيت والسماء. وقد أشار [إليه] النسفي أيضًا فقال[١]: ورفعُ الأيدي والوجوه [إلىٰ السماء] عند الدعاء تعبُّد محض كالتوجُّه إلىٰ الكعبة في الصلاة، فالسماء قِبلة الدعاء كالبيت قِبلة الصلاة (**وفيه أيضًا إشارة إلىٰ ما هو وصفٌ للمدعو من الجلال**) والعظمة (**والكبرياء تنبيهًا بقصد جهة العلوِّ علىٰ صفة المجد والعلاء؛ فإنه تعالىٰ فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء**) ويدل لذلك قولُه تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨، ٦١] لأن ذكر العبودية في وصف مَن الله فوقه يؤكِّد احتمال فوقية القهر والاستيلاء، وقد ذكر المصنف في «الاقتصاد» سر الإشارة بالدعاء إلىٰ السماء علىٰ وجه فيه طولٌ، فراجعْه[٢].

فإن[٣] قيل: نفيُه عن الجهات الست إخبارٌ عن عدمه؛ إذ لا عدم أشد تحقيقًا من نفي المذكور عن الجهات الست، وهذا سؤال سمعه محمود بن سبكتكين من الكَرَّامية وألقاه علىٰ ابن فورك. قلت: النفي عن الجهات الست لا يكون ذلك إخبارًا عن عدم ما لو كان لكان في جهة من النافي لا نفي ما يستحيل أن يكون في جهة منه، ألا ترىٰ أن مَن نفىٰ نفسه عن الجهات الست لا يكون ذلك إخبارًا عن عدمه؛ لأن نفسه ليست بجهة منه، وأما قول المعتزلة: القائمان بالذات يكون [كل] واحد منهما بجهة [من] صاحبه لا محالة، فالجواب عنه: هذا علىٰ الإطلاق أمْ بشريطة أن يكون كل واحد منهما محدودًا متناهيًا؟ الأول ممنوع، والثاني مسلَّم، ولكن الباري تعالىٰ يستحيل أن يكون محدودًا متناهيًا.

---

(١) شرح العمدة ص ١٥٩. والزيادة التي بين حاصرتين منه.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٤ - ٤٧.

(٣) شرح العمدة للنسفي ص ١٦٨ - ١٧٠.

وانظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ١/ ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٣.

تنبيه:

هذا المعتقَد لا يخالف فيه بالتحقيق سنِّي، لا محدِّث ولا فقيه ولا غيره، ولم يجيء قط في الشرع علىٰ لسان نبي التصريحُ بلفظ الجهة، فالجهة بحسب التفسير المتقدم منفيَّة معنًىٰ ولفظًا، وكيف لا والحق يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ولو كان في جهة بذلك الاعتبار لكان له أمثال فضلاً عن مِثْل واحد، وما نقله القاضي عياض من أن المحدِّثين والفقهاء علىٰ الجهة ليس المعنيُّ به ما قام القاطع بخلافه، ولم يُنقل عن أحد منهم أنه تعالىٰ في جهة كذا، تعالىٰ الله عن ذلك، لكن لمَّا ثبت سمعًا قرآنًا ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه: ٥] ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨، ٦١] ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وسنَّةً، حيث قال ﷺ للسوداء: «أين الله»؟ فأشارت نحو السماء، فقال: «أعتِقْها فإنها مؤمنة». إلىٰ غير ذلك من الظواهر، وكان أصلُهم ثبوت المعتقدات من السمع، فاعتقدوا أن هناك صفة تسمىٰ بالاستواء علىٰ العرش لا يشبه استواء المخلوقين، وصفة أخرىٰ تسمىٰ بفوق، أي فوق عباده، أي العرش ومَن دونه، الله أعلم بذلك الاستواء وأعلم بتلك الفوقية، بهذا صرَّح الإمام أحمد بن حنبل، علىٰ ما نقله عنه المقدسي في رسالة الاعتقاد. واعلمْ أن المنظور إليهم إنما هم الأئمة القدوة والعلماء الجلَّة، ولا عبرة بالمقلِّدة الواقفة مع ظاهر المنقول الذين لم يفرِّقوا بين المحكَم منه والمتشابِه. وسيأتي تمام البحث فيه في الأصل الذي يليه. وأما الصوفي فيقول: محال أن يكون الباري في جهة؛ إذ تلك الجهة إما أن تكون غيره أو لا، فإن لم تكن غيره فلا جهة، وإن كانت غيره فإما قديمة أو حادثة، والجميع باطل، قال ﷺ: «كان الله ولا شيءَ معه».

تكميل:

ذكر[1] الإمام قاضي القضاة ناصر الدين ابن المنيِّر الإسكندري المالكي في

---

(١) السيف الصقيل في الرد علىٰ ابن زفيل لتقي الدين السبكي ص ٤٠ - ٤١. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

كتابه «المقتفىٰ في شرف المصطفىٰ» لما تكلم علىٰ الجهة وقرَّر نفيها قال: ولهذا [المعنىٰ] أشار مالك رحمه الله تعالىٰ في قوله ﷺ: «لا تفضِّلوني علىٰ يونس بن مَتَّىٰ» فقال مالك: إنما خص يونس للتنبيه علىٰ التنزيه؛ لأنه ﷺ رُفع إلىٰ العرش، ويونس عليه السلام هبط إلىٰ قابوس البحر، ونسبتُهما مع ذلك من حيث الجهة إلىٰ الحق جل جلاله نسبة واحدة، ولو كان الفضل بالمكان لكان عليه السلام أقرب من يونس بن متَّىٰ وأفضل [مكانًا] ولَما نهىٰ عن ذلك. ثم أخذ الإمام ناصر الدين يبدي أن الفضل بالمكانة؛ لأن العرش في الرفيق الأعلىٰ، فهو أفضل من السفل، فالفضل بالمكانة لا بالمكان.

هكذا نقله السبكي في رسالة الرد علىٰ ابن زفيل.

(الأصل الثامن: العلم بأنه تعالىٰ مستوٍ علىٰ عرشه بالمعنىٰ الذي أراد الله تعالىٰ بالاستواء) هذا[1] الأصل معقود لبيان أنه تعالىٰ غير مستقر علىٰ مكان كما قدَّمه صريحًا في ترجمة أصول الركن الأول، ونبَّه عليه هنا بالجواب عن تمسُّك القائلين بالجهة والمكان؛ فإن الكَرَّامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار علىٰ العرش، والحشوية - وهم المجسِّمون - مصرِّحون بالاستقرار علىٰ العرش، وتمسَّكوا بظواهر، منها قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ وحديث الصحيحين[2]: «ينزل ربُّنا كلَّ ليلة ...» الحديث، وأجيبَ عنه بجواب إجمالي هو كالمقدمة للأجوبة التفصيلية وهو أن الشرع إنما ثبت بالعقل؛ فإن ثبوته يتوقف علىٰ دلالة المعجزة علىٰ صِدق المبلِّغ، وإنما تثبُت هذه الدلالة بالعقل، فلو أتىٰ الشرع بما يكذِّبه العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معًا.

إذا تقرَّر هذا فنقول: كل لفظ يَرِد في الشرع مما يُسنَد إلىٰ الذات المقدَّسة بأن يطلق اسمًا أو صفة لها وهو مخالف للعقل - ويسمىٰ المتشابه - لا يخلو

---

(١) المسامرة ص ٣٠ - ٣٣.

(٢) صحيح البخاري ١/ ٣٥٦، ٤/ ١٥٧، ٤٠٣. صحيح مسلم ١/ ٣٤٢ من حديث أبي هريرة.

إما أن يتواتر أو يُنقَل آحادًا، والآحاد إن كان نصًّا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه، وإن كان ظاهرًا فظاهره غير مراد، وإن كان متواترًا فلا يُتصوَّر أن يكون نصًّا لا يحتمل التأويل، بل لا بد وأن يكون ظاهرًا، وحينئذٍ نقول: الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادًا منه، ثم إن بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعيَّن أنه المراد بحكم الحال، وإن بقي احتمالان فصاعدًا فلا يخلو إما أن يدل قاطع علىٰ واحد منهما أو لا، فإن دل حُمل عليه، وإن لم يدل قاطع علىٰ التعيين فهل يعيَّن بالنظر والاجتهاد دفعًا للخبط عن العقائد أولاً خشية الإلحاد في الأسماء والصفات؟ الأول مذهب الخلف، والثاني مذهب السلف، وستأتي أمثلة للتنزيل عليهما، وأما الأجوبة التفصيلية فقد أجيبَ عن آية الاستواء بأنَّا نؤمن بأنه تعالىٰ استوىٰ علىٰ العرش، مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام علىٰ الأجسام من التمكن والمماسَّة والمحاذاة لها؛ لقيام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالىٰ، بل نؤمن بأن الاستواء ثابت له تعالىٰ بمعنىٰ يليق به تعالىٰ.

(وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء، ولا تتطرَّق إليه سِمات الحدوث والفناء، وهو الذي أريدَ بالاستواء إلىٰ السماء، حيث قال في القرآن: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ﴾ [فصلت: ١١] وقال أيضًا: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ﴾ [البقرة: ٢٩] وفي طه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وفي الأعراف ويونس والرعد والسجدة والحديد: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ [الأعراف: ٥٤، يونس: ٣، الرعد: ٢، السجدة: ٤، الحديد: ٤] وفي الفرقان: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٥٩] **(وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء)** أي قهره علىٰ العرش واستيلاؤه، وهذا جرىٰ عليه بعض الخلف، واقتصر عليه المصنف هنا، وهذا يعني كون المراد أنه الاستيلاء، فعند الماتُريدية أمر جائز الإرادة، أي يجوز أن يكون مراد الآية، ولا يتعيَّن كونه المراد، خلافًا لِما دل عليه كلام المصنف من تعيينه؛ إذ لا دليل علىٰ إرادته عينًا، فالواجب عينًا ما ذُكر من الإيمان به مع

نفي التشبيه، وإذا خِيفَ علىٰ العامة لقصور أفهامهم عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنىٰ الاستيلاء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية وأن لا ينفوا تلك اللوازم فلا بأس بصرف فهمهم إلىٰ الاستيلاء صيانةً لهم عن المحذور؛ فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغةً (**كما قال الشاعر**) وهو البُعَيث[1] كما قاله ابن عبَّاد، أو الأخطل[2] كما قاله الجوهري[3]، في بِشْر بن مروان:

(قد استوىٰ بِشرٌ علىٰ العراق ... من غير سيفٍ ودم مُهْراق)

كذا نسبه الصاحب إسماعيل بن عَبَّاد في كتابه «نهج السبيل»، ثم قال: فإن قيل: هو مستولٍ علىٰ كل شيء، فما وجه اختصاص العرش بالذِّكر؟ قيل: كما هو رب كل شيء، وقال: ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۝١٢٩﴾ [التوبة: ١٢٩، النمل: ٢٦] فإن قيل: فما معنىٰ قولنا: عرش الله، إن لم يكن عليه؟ قيل: كما تقول: بيت الله، وإن لم يكن فيه، والعرش في السماء تطوف به الملائكة، كما أن الكعبة في الأرض يطوف بها الناس. إلىٰ هنا كلام الصاحب، وهو وإن كان يميل إلىٰ رأي الاعتزال غير أنه وافق أهلَ السنة فيما قاله هنا.

ومثل ذلك أيضًا قول الشاعر[4]:

فلما علونا واستوينا عليهم ... جعلناهم مرعَىٰ لنسرٍ وطائر

وقال الجاحظ في كتاب التوحيد له ما نصه: قد[5] زعم أصحاب التفسير عن

---

(١) البيت في ديوانه ص ١٨ (ط - دار الحرية ببغداد).

(٢) البيت في ديوانه ص ٥٥٧ (ط - دار الفكر).

(٣) بل ذكره بلا نسبة في الصحاح ٦/ ٢٣٨٥.

(٤) البيت بلا نسبة في تفسير القرطبي ٤/ ٢٧٩ والبحر المحيط لأبي حيان ١/ ٢٨٠، ورواية العجز فيهما:

تركناهم صرعىٰ لنسر وكاسر

(٥) الأزمنة والأمكنة لأبي علي المرزوقي ١/ ١٠٤ (ط - دائرة المعارف بالهند). والزيادة التي بين حاصرتين منه.

عبد الله بن عباس - وهو صاحب التأويل، والناس عليه عيال - أن [تأويل] قوله «استوىٰ»: استولىٰ.

وهذا القول قد ردَّه ابن تيمية الحافظ في كتاب العرش وقال: إن الجاحظ رجل سوء معتزلي، لا يوثَق بنقله.

قال التقي السبكي[1]: وكتاب العرش من أقبح كتبه، ولمَّا وقف عليه الشيخ أبو حيَّان ما زال يلعنه حتىٰ مات بعد أن كان يعظِّمه، قال فيه: «استوىٰ» في سبع آيات بغير لام، ولو كانت بمعنىٰ استولىٰ لجاءت في موضع [باللام]. وهذا الذي قاله ليس بلازم، فالمجاز قد يطَّرد، وحسَّنه أن لفظ «استوىٰ» أعذب وأخصر، وليس هو من الاطِّراد الذي يجعله بعض الأصوليين من علامة الحقيقة؛ فإن ذلك [هو] الاطِّراد في جميع موارد الاستعمال، والذي حصل هنا اطراد استعمالها في آيات، فأين أحدهما من الآخر؟ ثم إن «استوىٰ» وزنه افتعل، فالسين فيه أصلية، و«استولىٰ» وزنه استفعل، فالسين فيه زائدة، ومعناه من الولاية، فهما مادتان متغايرتان في اللفظ والمعنىٰ، والاستيلاء قد يكون بحق، وقد يكون بباطل، والاستواء لا يكون إلا بحق، والاستواء صفة للمستوِي في نفسه بالكمال والاعتدال، والاستيلاء صفة متعدِّية إلىٰ غيره، فلا يصح أن يقال: استولىٰ حتىٰ يقال: علىٰ كذا، ويصح أن يقال: استوىٰ، ويتم الكلامُ، فلو قال: استولىٰ، لم يحصل المقصودُ، ومراد المتكلم الذي يفسر الاستواء بالاستيلاء التنبيهُ علىٰ صرف اللفظ عن الظاهر الموهِم للتشبيه، واللفظ قد يُستعمل مجازًا في معنىٰ لفظ آخر، ويلاحَظ معه معنىٰ آخر في لفظ المجاز لو عُبِّر عنه باللفظ الحقيقي لاختلَّ المعنىٰ، وقد يريد المتكلم أن الاستواء من صفات الأفعال كالاستواء المتمحِّض [للفعل] من كل وجه، ويكون السبب في لفظة الاستواء عذوبتها واختصارها [فقط] دون ما ذكرناه، ولكن ما ذكرناه أحسن وأمكن مع مراعاة معنىٰ الاستواء، وانظر قول الشاعر:

---

(١) السيف الصقيل في الرد علىٰ ابن زفيل ص ٧٤ - ٧٧. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

قد استوىٰ بشرٌ علىٰ العراق

لو أتىٰ بالاستيلاء لم تكن له هذه الطلاوة والحُسن، والمراد بالاستواء: كمال المُلْك، وهو مراد القائلين بالاستيلاء، ولفظ «الاستيلاء» قاصر عن تأدية هذا المعنىٰ، فالاستواء في اللغة له معنيان، أحدهما: الاستيلاء بحق وكمال، فيفيد ثلاثة معانٍ، ولفظ الاستيلاء لا يفيد إلا معنىٰ واحدًا، فإذا قال المتكلم في تفسير الاستواء: الاستيلاء، مراده المعاني الثلاثة، وهو أمر يمكن في حقه سبحانه وتعالىٰ، فالمُقدِم علىٰ هذا التأويل لم يرتكب محذورًا، ولا وصف الله تعالىٰ بما لا يجوز عليه، والمفوِّض المنزِّه لا يُقدِم علىٰ التفسير بذلك؛ لاحتمال أن يكون المراد خلافه، وقصور أفهامنا عن وصف الحق سبحانه وتعالىٰ مع تنزيهه عن صفات الأجسام قطعًا. والمعنىٰ الثاني للاستيلاء في اللغة: الجلوس والقعود، ومعناه مفهوم من صفات الأجسام، لا يُعقَل منه في اللغة غير ذلك، والله تعالىٰ منزَّه عنها، ومن أطلق القعود وقال إنه لم يُرِدْ صفات الأجسام قال شيئًا لم تشهد له به اللغةُ، فيكون باطلاً، وهو كالمُقِرِّ بالتجسيم المنكِر له، فيؤاخَذ بإقراره، ولا يفيده إنكارُه.

واعلمْ أن الله تعالىٰ كامل المُلْك أزلاً وأبدًا، و[لكن] العرش وما تحته حادثٌ، فإن قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ لحدوث العرش لا لحدوث الاستواء.

وقال البخاري في صحيحه[١] في كتاب التوحيد: باب وكان عرشه علىٰ الماء، وهو رب العرش العظيم.

قال الحافظ ابن حجر في شرحه[٢]: ذكر قطعتين من آيتين، وتلطَّف في ذِكر الثانية عقيب الأولىٰ؛ لردِّ من توهَّم من قوله في الحديث: «كان الله ولم يكن شيء

(١) صحيح البخاري ٤/ ٣٨٧.

(٢) فتح الباري ١٣/ ٤١٦.

قبله، وكان عرشه علىٰ الماء» أن العرش لم يَزَل مع الله تعالىٰ، وهو مذهب باطل، وكذا قول مَن زعم من الفلاسفة أن العرش هو الخالق الصانع، فأردف بقوله: رب العرش العظيم، إشارة إلىٰ أن العرش مربوب، وكل مربوبٍ مخلوقٌ، وختم الباب بالحديث الذي فيه: «فإذا أنا بموسىٰ آخِذٌ بقائمة من قوائم العرش»، فإن في إثبات القوائم للعرش دلالة علىٰ أنه جسم مركَّب له أبعاض وأجزاء، والجسم المؤلَّف محدَث مخلوق.

وقال البيهقي في «الأسماء والصفات»(١): اتفقت أقاويل أهل التفسير علىٰ أن العرش هو السرير، وأنه جسم [مجسَّم] خلقه الله تعالىٰ وأمر الملائكة بحمله، وتعبَّدهم بتعظيمه والطواف به، كما خلق في الأرض بيتًا وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة، وفي الآيات والأحاديث والآثار دلالة علىٰ [صحة] ما ذهبوا إليه.

ثم قال البخاري: وقال أبو العالية: استوىٰ إلىٰ السماء: ارتفع. وقال مجاهد: استوىٰ: علا علىٰ العرش.

قال ابن بَطَّال(٢): اختلفوا في الاستواء هنا، فقالت المعتزلة: معناه الاستيلاء بالقهر والغلبة، وقالت المجسِّمة: معناه الاستقرار، وقال بعض أهل السنة: معناه: ارتفع، وبعضُهم: معناه: علا، وبعضُهم: معناه المُلْك والقدرة، وقيل: معنىٰ الاستواء: التمام والفراغ من فِعل الشيء، وخُصَّ لفظ العرش لكونه أعظم الأشياء، وقيل: إن «علىٰ» بمعنىٰ إلىٰ، فالمراد علىٰ هذا: انتهىٰ إلىٰ العرش، أي فيما يتعلق بالعرش؛ لأنه خلق الخلق شيئًا بعد شيء. قال ابن بطال: أما قول المعتزلة ففاسد؛ لأنه لم يَزَل قاهرًا غالبًا مستوليًا، وقوله «ثم استوىٰ» يقتضي افتتاح هذا

(١) الأسماء والصفات ٢/ ٢٧٢. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٢) شرح صحيح البخاري لابن بطال ١٠/ ٤٤٧ - ٤٥٠. والشارح هنا ينقل عن فتح الباري.

الوصف بعد أن لم يكن، ولازِمُ تأويلهم أنه كان مغالَبًا فيه فاستولىٰ عليه بقهر مَن غالَبَه، وهذا منتفٍ عن الله تعالىٰ. وقول المجسِّمة أيضًا فاسد؛ لأن الاستقرار من صفات الأجسام، ويلزم منه الحلولُ والتناهي، وهو محال في حق الله تعالىٰ ولائق بالمخلوقات. قال: وأما تفسيره بـ «علا» فهو صحيح، وهو المذهب الحق وقول أهل السنة؛ لأنه تعالىٰ وصف نفسه بالعليِّ، وهي صفة من صفات الذات، وأما مَن فسَّره بـ «ارتفع» ففيه نظر؛ لأنه لم يصف به نفسَه. قال: واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل؟ فمن قال معناه علا قال: هي صفة ذات، ومن قال غير ذلك قال: هي صفة فعلٍ، وأن الله فعل فعلاً سماه: استوىٰ علىٰ عرشه، لا أن ذلك قائم بذاته؛ لاستحالة قيامِ الحوادث به. ا.هـ. ملخَّصًا.

قال الحافظ: وقد ألزمه مَن فسَّره بالاستيلاء بمثل ما ألزم هو به من أنه صار قاهرًا بعد أن لم يكن، فيلزم أنه صار غالبًا بعد أن لم يكن، والانفصال عن ذلك للفريقين بالتمسك بقوله تعالىٰ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝١٧﴾ [النساء: ١٧، ٩٢، ١٠٤، ١١١، ١٧٠، الفتح: ٤] فإن أهل العلم بالتفسير قالوا: معناه: لم يزل كذلك. وبقي من معاني «استوىٰ» ما نُقل عن ثعلب: استوىٰ الوجه: اتصل، واستوىٰ القمر: امتلأ، واستوىٰ فلان وفلان: تماثلا، واستوىٰ إلىٰ المكان: أقبل، واستوىٰ القاعد قائمًا[1] والنائم قاعدًا. ويمكن ردُّ بعض هذه المعاني إلىٰ بعضٍ، وكذا ما تقدم عن ابن بطَّال، وقد نقل أبو إسماعيل الهَرَوي في [كتاب] الفاروق بسنده إلىٰ داود بن علي بن خلف قال: كنا عند أبي عبد الله ابن الأعرابي - يعني محمد ابن زياد اللغوي - فقال له رجل: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ فقال: هو علىٰ العرش كما أخبر. فقال: يا أبا عبد الله، إنما معناه: استولىٰ. فقال: اسكت، لا يقال استولىٰ علىٰ الشيء إلا أن يكون له مضادٌّ. ونقل البغوي في تفسيره[2] عن ابن عباس وأكثر

---

(١) في المطبوعة: واستوىٰ القائم قاعدا. والمثبت من الفتح.

(٢) معالم التنزيل للبغوي ١/ ٧٨.

المفسِّرين أن معناه: ارتفع، وبنحوه قال أبو عبيدة[١] والفرَّاء[٢] وغيرهما.

(واضطر أهل الحق إلىٰ هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل إلىٰ تأويل قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] **إذ حُمل ذلك بالاتفاق علىٰ الإحاطة والعلم)** قال أبو نصر القشيري في التذكرة القشيرية: فإن قيل: أليس الله يقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ فيجب الأخذُ بظاهره؟ قلنا: الله يقول أيضًا: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ ويقول تعالىٰ: ﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ ۝﴾ [فصلت: ٥٤] فينبغي أيضًا أن تأخذ بظاهر هذه الآيات حتىٰ يكون علىٰ العرش وعندنا ومعنا ومحيطًا بالعالم محدقًا به بالذات في حالة واحدة، والواحد يستحيل أن يكون بذاته في حالة [واحدة] بكل مكان، قالوا: قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ يعني بالعلم و ﴿بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ ۝﴾ إحاطة العلم، قلنا: وقوله تعالىٰ: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ قهر وحفظ وأبقىٰ.

(و) كذا **(حُمل قوله ﷺ: قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن)**[٣] رواه مسلم في صحيحه، وفيه أيضًا: «إن قلوب بني آدم كلَّها بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلِّبها كقلب واحد، يصرفه كيف شاء» **(علىٰ القدرة والقهر)** مجاز بعلاقة

---

(١) مجاز القرآن لأبي عبيدة ١/ ٢٧٣ ونصه: «﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ مجازه: ظهر علىٰ العرش وعلا عليه، يقال: استويت علىٰ ظهر الفرس، وعلىٰ ظهر البيت». وقال في موضع آخر ٢/ ١٥: «﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ أي علا، يقال: استويت فوق الدابة وعلىٰ البعير وعلىٰ الجبل وفوق البيت، أي علوت عليه وفوقه، ورُفع (الرحمن) في مكانين، أحدهما علىٰ القطع من الأول المجرور والابتداء وعلىٰ إعمال الفعل، مجازه: استوىٰ الرحمن علىٰ العرش».

(٢) معاني القرآن للفراء ١/ ٢٥ ونصه: «الاستواء في كلام العرب علىٰ جهتين، إحداهما: أن يستوي الرجل وينتهي شبابه، أو يستوي عن اعوجاج، فهذا وجهان، ووجه ثالث أن تقول: كان مقبلا علىٰ فلان ثم استوىٰ عليَّ يشاتمني وإليَّ سواءً، علىٰ معنىٰ: أقبل عليَّ وإليَّ، فهذا معنىٰ قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾. وقال ابن عباس: ثم استوىٰ إلىٰ السماء: صعد، وهذا كقولك للرجل: كان قائما فاستوىٰ قاعدا، وكان قاعدا فاستوىٰ قائما، وكل في كلام العرب جائز».

(٣) تقدم هذا الحديث في الفصل الثاني.

أن اليد في الشاهد محلٌّ لظهور سلطان القدرة والقهر، فحسُن إطلاقُ اليد وإرادة القدرة والقهر قصدًا للمبالغة؛ إذ المجاز أبلغ (و) كذا (**حُمل قوله ﷺ: الحَجَر الأسود يمين الله في أرضه**) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام[١] بلفظه، وروى ابن ماجه[٢] نحوًا من معناه من حديث أبي هريرة رفعه بلفظ: «مَن فاوض الحجر الأسود فإنما يفاوض يدَ الرحمن» (**على التشريف والإكرام**) والمعنى[٣] أنه وُضع في الأرض للتقبيل والاستلام تشريفًا له كما شرفُت اليمينُ وأُكرمتْ بوضعها للتقبيل دون اليسار في العادة، فاستُعير لفظ «اليمين» للحجر لذلك، أو لأن مَن قبَّله أو استلمه فقد فعل ما يقتضي الإقبالَ عليه والرضا عنه، وهما لازمان عادةً لتقبيل اليمين. والحاصل أن لفظ «اليمين» استُعير للحجر للمعنيين أو لأحدهما، ثم أضيفَ إضافة تشريف وإكرام (**لأنه لو تُرك على ظاهره للزم منه المحالُ، فكذا الاستواء لو تُرك على الاستقرار والتمكُّن لزم منه**) المحالُ، وتأوُّل بعض الآيات والأخبار دون بعض على حكم التمني والتشهِّي ليس في الشرط، والمقصود من هذه المعارضة أنه يعرف أن الخصم يضطر إلى التأويل، فلتكن التأويلات على وفق الأصول.

فإن قيل: فهذا يُشعِر بكونه مغلوبًا مقهورًا قبل الاستواء. قيل: إنما يُشعِر بما

(١) كذا عزاه العيني في عمدة القاري ٩/ ٣٤٣، ولم أقف عليه في غريب الحديث له، بل وجدته في غريب الحديث لابن قتيبة ٢/ ٣٣٧ (ط - وزارة الأوقاف العراقية) موقوفا على ابن عباس، ونصه: «قال ابن عباس: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، يصافح بها عباده - أو قال: خلقه - كما يصافح الناس بعضهم بعضا. حدثنيه أبي، ثناه أبو سفيان الغنوي، ثناه عبد الله بن يزيد، عن عباد بن أبي خليفة - أو عباد بن أبي حليمة - عن إبراهيم بن يزيد، عن عطاء، عن ابن عباس. وهذا تمثيل وتشبيه، وأصله أن الملك كان إذا صافح رجلا قبَّل الرجل يده، وكأن الحجر لله جل وعز بمنزلة اليمين للملك يُستلم ويلثم».

(٢) سنن ابن ماجه ٤/ ٤٤٢.

(٣) المسامرة شرح المسايرة ص ٣٥.

قلتم أنْ لو كان للعرش وجود قبل الخلق وكان قديمًا، والعرش مخلوق، وكل ما خلقه حصل مسخَّرًا تحت خلقه، فلولا خلقه إياه لَما حدث، ولولا إبقاؤه إياه لَما بقي، ونصَّ علىٰ العرش لأنه أعظم المخلوقات فيما نُقل إلينا، وإذا نُصَّ علىٰ الأعظم فقد اندرج تحته ما دونه.

قال ابن القشيري: ولو أشعر ما قلنا توهُّمَ غلبتِه لأشعر قولُه: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨، ٦١] بذلك أيضًا حتىٰ يقال: كان مقهورًا قبل خلق العِباد، هيهات! إذ لم يكن للعباد وجود قبل خلقه إياهم، بل لو كان الأمر علىٰ ما توهَّمه الجهلة من أنه استواء بالذات لأشعر ذلك بالتغيير واعوجاج سابق علىٰ وقت الاستواء؛ فإن الباري تعالىٰ كان موجودًا قبل العرش، ومن أنصف علم أنَّ قول من يقول: العرش بالرب استوىٰ، أمثل من قول من يقول: الرب بالعرش استوىٰ، فالرب إذًا موصوف بالعلو وفوقية الرتبة والعظمة، منزَّه عن الكون في المكان وعن المحاذاة.

ثم قال: وقد نبغت نابغة من الرِّعاع لولا استزلالهم للعوامِّ بما يقرُب من أفهامهم ويُتصوَّر في أوهامهم لأجللتُ هذا المكتوبَ عن تلطيخه بذِكرهم، يقولون: نحن نأخذ بالظاهر ونُجرِي الآيات الموهِمة تشبيهًا والأخبارَ المقتضية حدًّا وعضوًا علىٰ الظاهر، ولا يجوز أن نطرق التأويل إلىٰ شيء من ذلك، ويتمسكون بقول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وهؤلاء -والذي أرواحنا بيده- أضَرُّ علىٰ الإسلام من اليهود والنصارىٰ والمجوس وعَبَدة الأوثان؛ لأن ضلالات الكفار ظاهرة يتجنَّبها المسلمون، وهؤلاء أتوا الدينَ والعوامَّ من طريق يغترُّ به المستضعَفون، فأوحوا إلىٰ أوليائهم بهذه البدع، وأحلُّوا في قلوبهم وصف المعبود سبحانه بالأعضاء والجوارح والركوب والنزول والاتِّكاء والاستلقاء والاستواء بالذات والتردُّد في الجهات، فمن أصغىٰ إلىٰ ظاهرهم يبادر بوهمه إلىٰ تخيُّل المحسوسات فاعتقد الفضائح فسال به السيلُ وهو لا يدري.

ثم ذكر المصنف المُحالَ الذي يلزم من تفسير الاستواء بالاستقرار والتمكُّن فقال: هو (**كون المتمكِّن جسمًا مماسًّا للعرش، إما مِثله أو أكبر منه أو أصغر، وذلك مُحال، وما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال**) وتحقيقه أنه تعالىٰ لو استقر علىٰ مكان أو حاذىٰ مكانًا لم يَخْلُ من أن يكون مِثل المكان أو أكبر منه أو أصغر منه، فإن كان مثل المكان فهو إذًا متشكِّل بأشكال المكان، حتىٰ إذا كان المكان مربَّعًا كان هو مربعًا، أو كان مثلَّثًا كان هو مثلثًا، وذلك محال، وإن كان أكبر من المكان فبعضه علىٰ المكان، ويُشعِر ذلك بأنه متجزِّئ وله كلٌّ ينطوي علىٰ بعض، وكان بحيث ينتسب إليه المكان بأنه ربعه أو خُمسه، وإن كان أصغر من ذلك المكان بقَدْر لم يتميَّز عن ذلك المكان إلا بتحديد، وتتطرَّق إليه المساحةُ والتقدير، وكل ما يؤدي إلىٰ جواز التقدير علىٰ الباري تعالىٰ فتجوُّزه في حقه كفرٌ من معتقِده، وكل مَن جاز عليه الكونُ بذاته علىٰ محل لم يتميز عن ذلك المحل إلا بكون، وقبيحٌ وصفُ الباري بالكون، ومتىٰ جازت عليه موازاةُ مكان أو مماسَّته جازت عليه مباينتُه، ومن جازت عليه المباينة والمماسَّة لم يكن إلا حادثًا، وهل علمنا حدوث العالم إلا بجواز المماسَّة والمبايَنة علىٰ أجزائه؟ وقصارىٰ الجهلة قولهم: كيف يُتصوَّر موجود لا في محل؟ وهذه الكلمة تصدر عن بدع وغوائل لا يعرف غورها وقعرها إلا كل غواص علىٰ بحار الحقائق، وهيهات طلب الكيفية حيث يستحيل محال، والذي يدحض شُبَهَهم أن يقال لهم: قبل أن يخلق العالم أو المكان هل كان موجودًا أمْ لا؟ فمن ضرورة العقل أن يقول: بلىٰ، فيلزمه لو صح قوله «لا يُعلَم موجودًا إلا في مكان» أحد أمرين: إما أن يقول: المكان والعرش والعالم قديم، وإما أن يقول: الرب تعالىٰ محدَث، وهذا مآل الجهلة والحشوية، ليس القديم بالمحدَث و[لا] المحدَث بالقديم، فنعوذ بالله من الحيرة في الدين.

قال ابن الهمام في المسايرة[1]: وعلىٰ نحو ما ذكرنا في الاستواء يجري كل

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٣٣.

ما ورد في الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالإصبع والقدم واليد والعين، فيجب الإيمان به مصحوبًا بالتنزيه؛ فإن كلاً منها صفة له تعالىٰ لا بمعنىٰ الجارحة، بل علىٰ وجه يليق به، وهو سبحانه وتعالىٰ أعلم به، وقد يؤوَّل كلٌّ من ذلك لأجل صرفِ فهمِ العامَّة عن الجسمية، وهو ممكن أن يُراد ولا يُجزَم بإرادته خصوصًا علىٰ رأي أصحابنا - يعني الماتُريدية - أنها من المتشابهات، وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار وإلا لكان قد عُلم.

قال تلميذه ابن أبي شريف: وهذا بناء علىٰ القول بأن الوقف في الآية علىٰ قوله «إلا الله»، وهو قول الجمهور، واعلمْ أن كلام إمام الحرمين في الإرشاد(١) يميل إلىٰ طريق التأويل، ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض، حيث قال(٢): والذي نرتضيه رأيًا وندين الله به عقدًا اتِّباع السلف؛ فإنهم درجوا علىٰ ترك التعرُّض لمعانيها. وكأنه رجع إلىٰ اختيار التفويض لتأخُّر الرسالة، ومال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام إلىٰ التأويل فقال في [بعض] فتاويه(٣): طريقة التأويل بشرطها أقربهما إلىٰ الحق. ويعني بـ«شرطها»: أن يكون علىٰ مقتضىٰ لسان العرب، وتوسَّط ابن دقيق العيد فقال(٤): نقبل التأويل إذا كان المعنىٰ الذي أُوِّل به قريبًا مفهومًا من

---

(١) انظر: الإرشاد ص ١٥٥ - ١٦٤.

(٢) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية لإمام الحرمين ص ٣٢ - ٣٣ (ط - المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة).

(٣) في كتاب الفتاوىٰ للعز ابن عبد السلام ص ٥٦ (ط - دار المعرفة ببيروت).

(٤) الرسائل الإيمانية والذخائر الاعتقادية لأئمة أهل السنة والجماعة السنية ص ٨ (جمعها: نزار علي حمادي) ونصه: «نقول في الألفاظ المشكلة الواردة في الكتاب والسنة: ننزه الله عما لا يليق بجلاله، ونؤمن بأنها حق وصدق علىٰ الوجه الذي أراد حصوله ورسوله من أول شيء منها، فإن كان تأويله قريبًا علىٰ ما يقتضيه لسان العرب ويُفهم في مخاطباتهم لم ننكره عليه ولم نبدِّعه، وإن كان تأويلًا بعيدًا توقفنا عن قبوله واستبعدناه، ورجعنا إلىٰ القاعدة في الإيمان بمعناه والتصديق به علىٰ الوجه الذي أريدَ مع التنزيه، وما كان معناه من صفة الألفاظ ظاهرًا مفهومًا في تخاطب العرب قلنا به من غير توقف». وانظر: فتح الباري لابن حجر ١٣/ ٣٩٥، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي ص ٤٣٢.

تخاطُب العرب، ونتوقَّف فيه إذا كان بعيدًا. وجرىٰ شيخُنا المصنف - يعني ابن الهمام - علىٰ التوسُّط بين أن تدعو الحاجة إليه لخلل في فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة إلىٰ ذلك.

وقال والد إمام الحرمين في «كفاية المعتقِد»: أما ما ورد من ظاهر الكتاب والسنة ما يوهم بظاهرها تشبيهًا فللسلف فيه طريقان:

أحدهما: الإعراض فيها عن الخوض فيها، وتفويض عِلمها إلىٰ الله تعالىٰ، وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصحابة، وإليها ذهب كثير من السلف، وذلك مذهب من يقف علىٰ قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] ولا يُستبعد أن يكون لله تعالىٰ سرٌّ في كتابه، والصحيح أن الحروف المقطَّعة من هذا القبيل، ويُعلَم بالدليل يقينًا أن ركنًا من أركان العقيدة ليس تحت ذلك السر؛ لأن الله تعالىٰ لا يؤخِّر البيان المفتقَر إليه عن وقت الحاجة، ولا يكتم كتمانًا.

والطريقة الثانية: الكلام فيها وفي تفسيرها بأن يردَّها من صفات الذات إلىٰ صفات الفعل، فيُحمَل النزول علىٰ قرب الرحمة، واليد علىٰ النعمة، والاستواء علىٰ القهر والقدرة، وقد قال ﷺ: «كِلتا يديه يمين». ومن تأمل هذا اللفظ انتفىٰ عن قلبه ريب التشبيه، وقد قال تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وقال: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] فكيف يكون علىٰ العرش ساعةَ كونه سادسهم؟ إلا أن يُرَدَّ ذلك إلىٰ معنىٰ الإدراك والإحاطة لا إلىٰ معنىٰ المكان والاستقرار والجهة والتحديد. ا.هـ.

وقول والد إمام الحرمين: وذلك مذهب من يقف علىٰ قوله ... الخ، ومثله ما مر عن ابن أبي شريف قد ردَّه الإمامُ القشيري في التذكرة القشيرية، حيث قال: وأما قول الله ﷻ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ إنما يريد به وقت قيام الساعة؛ فإن المشركين سألوا النبي ﷺ عن الساعة أيَّان مُرْساها ومتىٰ وقوعها، فالمتشابه إشارة

إلىٰ علم الغيب، فليس يعلم عواقب الأمور إلا الله عَزَّوَجَلَّ، ولهذا قال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي هل ينظرون إلا قيام الساعة؟ وكيف يسوغ لقائل أن يقول في كتاب الله تعالىٰ ما لا سبيل لمخلوق إلىٰ معرفته ولا يعلم تأويله إلا الله؟! أليس هذا من أعظم القدح في النبوات؟! وإن النبي ﷺ ما عرف تأويل ما ورد في صفات الله تعالىٰ ودعا الخلق إلىٰ عِلم ما لا يعلم؟ أليس الله يقول: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝﴾ [الشعراء: ١٩٥] فإذًا علىٰ زعمهم يجب أن يقولوا: كذب حيث قال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝﴾ إذ لم يكن معلومًا عندهم، وإلا فأين هذا البيان؟ وإذا كان بلغة العرب فكيف يُدَّعَىٰ أنه مما لا تعلمه العرب لمَّا كان ذلك الشيء عربيًّا، فما قوله في مقال مآله إلىٰ تكذيب الرب سبحانه، ثم كان النبي ﷺ يدعو الناس إلىٰ عبادة الله تعالىٰ، فلو كان في كلامه وفيما يلقيه إلىٰ أمته شيء لا يعلم تأويله إلا الله لكان للقوم أن يقولوا: بَيِّنْ لنا أولاً مَن تدعونا إليه؟ وما الذي يقول؟ فإن الإيمان بما لا يُعلَم أصله غير متأتٍّ، ونسبة النبي ﷺ إلىٰ أنه دعا إلىٰ رب موصوف بصفات لا تُعقَل أمرٌ عظيم لا يتخيله مسلم؛ فإن الجهل بالصفات يؤدي إلىٰ الجهل بالموصوف، والغرض أن يستبين من معه مُسْكَة من العقل أن قول من يقول: استواؤه صفة ذاتية لا يُعقَل معناها، واليد صفة ذاتية لا يُعقَل معناها، والقدم صفة ذاتية لا يُعقَل معناها - تمويهٌ ضمنُه تكييف وتشبيه ودعاء إلىٰ الجهل، وقد وضح الحق لذي عينين، وليت شِعْري هذا الذي ينكر التأويل يطرد هذا للإنكار في كل شيء وفي كل آية أمْ يقنع بترك التأويل في صفات الله تعالىٰ؟ فإن امتنع من التأويل أصلاً فقد أبطل الشريعة والعلوم؛ إذ ما من آية وخبر إلا ويحتاج إلىٰ تأويل وتصرُّف في الكلام؛ لأن ثَم أشياء لا بد من تأويلها، لا خلاف بين العقلاء فيه إلا الملحدة الذين قصدُهم التعطيل للشرائع، والاعتقاد لهذا يؤدي إلىٰ إبطال ما هو عليه من التمسك بالشرع، وإن قال: يجوز التأويل علىٰ الجملة إلا فيما يتعلق بالله وبصفاته فلا تأويل فيه، فهذا مصير منه إلىٰ أن ما يتعلق بغير الله تعالىٰ يجب أن يُعلَم، وما يتعلق بالصانع وصفاته يجب التقاصي عنه، وهذا لا يرضىٰ به مسلمٌ،

وسر الأمر أن هؤلاء الذين يمتنعون عن التأويل معتقدون حقيقة التشبيه، غير أنهم يدلِّسون ويقولون: له يد لا كالأيدي، وقدم لا كالأقدام، واستواء بالذات لا كما نعقل فيما بيننا، فليقل المحقق: هذا كلام لا بد من استبيان قولكم: نُجرِي الأمر علىٰ الظاهر ولا يُعقَل معناه - تناقُضٌ، إن أجريت علىٰ الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] هو العضو المشتمل علىٰ الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ، فإن أخذتَ بهذا الظاهر والتزمتَ بالإقرار بهذه الأعضاء فهو الكفر، وإن لم يمكنك الأخذ بها فأين الأخذ بالظاهر؟ ألستَ قد تركتَ الظاهر وعلمتَ تقدُّس الرب تعالىٰ عما يوهم الظاهرَ؟ فكيف يكون أخذًا بالظاهر؟ وإن قال الخصم: هذه الظواهر لا معنىٰ لها أصلاً، فهو حكمٌ بأنها ملغاة، وما كان في إبلاغها إلينا فائدة وهي هدر، وهذا محال، وفي لغة العرب ما شئتَ من التجوُّز والتوسع في الخطاب، وكانوا يعرفون موارد الكلام ويفهمون المقاصد، فمَن تجافَىٰ عن التأويل فذلك لقلة فهمه بالعربية، ومن أحاط بطرف من العربية هان عليه مَدْرَك الحقائق، وقد قيل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] فكأنَّه قال: والراسخون في العلم أيضًا يعلمونه ويقولون آمنَّا به؛ فإن الإيمان بالشيء إنما يُتصوَّر بعد العلم، أما ما لا يُعلَم فالإيمان به غير متأتٍّ، ولهذا قال ابن عباس: أنا منالراسخين في العلم[1]. ا.هـ.

قلت: وهذا الذي ذهب إليه هو مختار شيخ جده ابن فورك، وإليه ذهب العز ابن عبد السلام في رسائله، منها رسالته التي أرسلها جوابًا للملك الأشرف موسىٰ، وهي بطولها في طبقات ابن السبكي[2]، وهو بظاهره مخالف لمذهب السلف القائلين بإمرارها علىٰ ظواهرها، وقد مرَّت في آخر الفصل الثاني شروط التأويل، راجع النظر إليها لتعلم أنه كيف يجوز ولمن يجوز ومتىٰ يجوز، ولنذكر نص إمام

---

(١) معالم التنزيل للبغوي ٢/ ١٠. ورواه الطبري في تفسيره ٥/ ٢٢٠ بلفظ: أنا ممن يعلم تأويله.

(٢) طبقات الشافعية الكبرىٰ ٨/ ٢١٨ - ٢٢٩.

الحرمين في الرسالة النظامية في هذه المسألة، وهي آخر مؤلَّفاته علىٰ ما زعم ابن أبي شريف.

قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»(١): قال إمام الحرمين في الرسالة النظامية: اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر، فرأىٰ بعضهم تأويلها، والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن، وذهب أئمة السلف إلىٰ الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر علىٰ مواردها وتفويض معانيها إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، والذي نرتضيه رأيًا وندين الله به اتباع عقيدة سلف الأمة؛ للدليل القاطع [علىٰ] أن إجماع الأمة حجة، فلو كان تأويل هذه الظواهر حتمًا لأوشك(٢) أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين علىٰ الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتَّبَع.

قال الحافظ: وقد تقدم النقل عن أهل العصر الثالث، وهم فقهاء الأمصار كالثوري والأوزاعي ومالك والليث ومَن عاصرهم، وكذا مَن أخذ عنهم من الأئمة، فكيف لا يوثَق بما اتفق عليه [أهل] القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة. ا.هـ.

قلت: وإلىٰ هذا مال المصنف في «إلجام العوام»، فقد عقد في الكف عن التأويل والخوض فيه بابًا، وذكر فيه ثلاثة أمثلة: مثال في الفوقية، ومثال في الاستواء، ومثال في النزول، وقال في أول كتابه المذكور: إن الحق الصريح الذي لا مِراء فيه هو مذهب السلف، أعني مذهب الصحابة والتابعين، وهو الحق عندنا أن كل مَن بلغه حديث من هذه الأخبار من عوامِّ الخلق يجب عليه سبعة أمور: التقديس، والتصديق، والاعتراف بالعجز، والسكوت، والإمساك، والكف، والتسليم لأهل المعرفة.

(١) فتح الباري ١٣/ ٤١٨. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٢) في المطبوعة: فلا شك. والمثبت من الفتح والرسالة النظامية.

وقد تقدم شيء من ذلك في الفصل الثاني، فراجعه.

وقال الحافظ ابن حجر: وقسَّم بعضهم أقوال الناس في هذا الباب إلىٰ ستة أقوال، قولان لمن يجريها علىٰ ظاهرها، أحدهما: من يعتقد أنها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبِّهة، وتتفرَّع عن قولهم عدة آراء، والثاني: من ينفي عنها شبه صفة المخلوقين؛ لأن ذات الله لا تشبه الذوات، فصفاته لا تشبه الصفات؛ فإن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته. وقولان لمن يُثبِت كونها صفة ولكن لا يجريها علىٰ ظاهرها، أحدهما يقول: لا نؤوِّل شيئًا منها، بل نقول: الله أعلم بمراده، والآخر يقول: نؤوِّل، فنقول مثلاً: معنىٰ الاستواء: الاستيلاء، واليد: القدرة، ونحو ذلك. وقولان لمن لا يجزم بأنها صفة، أحدهما [يقول]: يجوز أن تكون صفة وظاهرها غير مراد، ويجوز أن لا تكون صفة، والآخر يقول: لا يُخاض في شيء من هذا، بل يجب الإيمان به؛ لأنه من المتشابه الذي لا يُدرَك معناه.

وقال البكي في شرح الحاجبية: اختلف أهل السنة في اتصاف الباري تعالىٰ بهذه الصفات التي ظاهرها محالٌ علىٰ ثلاثة أقوال:

الأول: قول السلف: أنها هي صفات زائدة علىٰ السبع، الله أعلم بحقائقها، وهو أحد قولَي الأشعري، وهو قول مالك، وإليه يشير الإمام أحمد بقوله: الآيات المتشابهات خزائن مقفلة، حلُّها تلاوتها.

الثاني: كلها مجازات يدل بها علىٰ تلك الصفات الثمانية عقلاً وسمعًا، وهذا قول الحُذَّاق من الأشاعرة.

الثالث: الوقف، وهو اختيار صاحب المواقف والمقترح.

ثم أهل التأويل اختلفوا علىٰ طريقين:

الأول: طريق الأقدمين كابن فورك، يحملها علىٰ مجازاتها الراجعة إلىٰ الصفات الثابتة عقلاً.

الثاني: طريق المتأخرين، وهي التي كانت مركوزة في قلوب السلف قبل دخول العُجْمة بردِّ هذه المتشابهات إلىٰ التمثيل الذي يُقصَد به تصوُّر المعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسِّية قصدًا إلىٰ كمال البيان. ا.هـ.

وقال الحافظ ابن حجر(١): لأهل الكلام في هذه الصفات - كالعين والوجه واليد - ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها صفات ذات أثبتها السمعُ، ولا يهتدي إليها العقل.

والثاني: أن العين كناية عن صفة البصر، واليد كناية عن صفة القدرة، والوجه كناية عن صفة الوجود.

والثالث: إمرارها علىٰ ما جاءت به مفوَّضًا معناها إلىٰ الله تعالىٰ.

وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له: أخبر الله في كتابه وثبت عن رسوله ﷺ في الاستواء والنزول والنفس واليد والعين، فلا يُتصرَّف فيها بتشبيه ولا تعطيل؛ إذ لولا إخبار الله ورسوله ما تجاسر عقلٌ أن يحوم حول ذلك الحِمَىٰ.

قال الطيِّبي: هذا هو المذهب المعتمَد، وبه يقول السلف الصالح.

وقال غيره: لم يُنقَل عن النبي ﷺ ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك، ولا المنع من ذِكره، ومن المُحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما أُنزل إليه من ربه ويُنزِل عليه: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] ثم يترك هذا الباب فلا يميِّز ما تجوز نسبته إليه مما لا يجوز، مع حضِّه علىٰ التبليغ عنه حتىٰ نقلوا عنه أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فُعل بحضرته، فدلَّ علىٰ أنهم اتفقوا علىٰ الإيمان بها علىٰ الوجه الذي أراده الله منها، ووجب

---

(١) فتح الباري ١٣/ ٤٠١ - ٤٠٢ نقلا عن ابن المنير الإسكندري.

تنزيهُه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورىٰ: ١١] فمَن أوجب خلافَ ذلك بعدهم فقد خالف سبيلَهم، وبالله التوفيق.

تكميل:

قول[١] من قال: طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أحكم، نقل الحافظ ابن حجر عن بعضهم أنه ليس بمستقيم؛ لأنه ظن أن طريقة السلف مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات، فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوىٰ في طريقة الخلف، وليس الأمر كما ظن، بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالىٰ، وفي غاية التعظيم له والخضوع لأمره والتسليم لمراده، وليس مَن سلك طريقة الخلف واثقًا بأن الذي يتأوَّله هو المراد، ولا يمكنه القطع بصحة تأويله.

قلت: وقد أشار إلىٰ ذلك المصنف في «إلجام العوام» بما لا مزيد علىٰ تحريره.

(الأصل التاسع: العلم بأن الله تعالىٰ مع كونه منزَّهًا عن الصورة والمقدار) المفهوم من قوله: لا يشبه شيئًا، ولا يشبهه شيءٌ **(مقدَّسًا عن الجهات والأقطار)** وعن الأمكنة والأزمنة والتحديد وغير ذلك **(مَرْئيٌّ)** للمؤمنين **(بالأعيُن والأبصار في الدار الآخرة)** بعد دخولهم **(دار القرار)** نظم[٢] المصنف هذا الأصل في سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات نظرًا إلىٰ أن نفي الجهة يوهِم أنه مقتضٍ لانتفاء [الرؤية] فاقتضىٰ المقامُ دفع هذا التوهُّم ببيان جواز الرؤية عقلاً ووقوعها سمعًا، فهو كالتتمَّة للكلام في نفي الجهة والمكان.

---

(١) فتح الباري ١٣/ ٣٦٤.

(٢) المسامرة شرح المسايرة ص ٣٦ - ٣٧.

قال ابن أبي شريف: الكلام في الرؤية في ثلاث مقامات، **الأول**: في تحقيق معناها تحريرًا لمحل النزاع بيننا وبين المعتزلة، فنقول: إذا نظرنا إلىٰ الشمس مثلاً فرأيناها ثم أغمضنا العين فإنَّا نعلم الشمس عند التغميض علمًا جليًّا، لكن في الحالة الأولىٰ أمرٌ زائد، وكذا إذا علمنا شيئًا علمًا تامًّا جليًّا ثم رأيناه فإنا ندرك بالبديهة تفرقةً بين الحالتين، وهذا الإدراك المشتمل علىٰ الزيادة نسميه: الرؤية.

قلت: يشير إلىٰ أن المعنىٰ من الرؤية ما نجده من التفرقة من إدراك الشمس حالةَ تقليب الحَدَقة وصرف البصر إليه، ومن إدراكنا لها حالةَ انصراف البصر أو تغميضه عنها، فالإدراك الأول هو المسمىٰ بالرؤية، والثاني هو المسمىٰ بالعلم.

ثم قال: ولا يتعلق في الدنيا إلا بمقابلة لِما هو في جهة ومكان، فهل يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلُّقه بذات الله تعالىٰ مع التنزيه عن الجهة والمكان؟ **المقام الثاني**: في جوازها عقلاً. **والثالث**: في وقوعها سمعًا؛ أما المقام الثاني فقال الآمدي: أجمع الأئمة من أصحابنا علىٰ أن رؤية الله تعالىٰ في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً، واختلفوا في جوازها سمعًا في الدنيا، فأثبته قوم، ونفاه آخرون، وهل يجوز أن يُرَىٰ في المنام؟ فقيل: لا، وقيل: نعم. والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيا حقيقية، ولا خلاف عندنا أنه تعالىٰ يرىٰ ذاته المقدَّسة، والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً لذي الحواس، واختلفوا في رؤيته لذاته. وأما المقام الثالث، فقد أطبق أهل السنة علىٰ وقوع الرؤية في الآخرة، واختلفوا في وقوعها في الدنيا، ومقصود المصنف في هذا المقام الاستدلالُ علىٰ وقوعها في الآخرة، فقدَّم الاستدلالَ عليه بالنقل ثم بالعقل، ثم استدل بالنقل أيضًا علىٰ الجواز، علىٰ أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوتُ الجواز.

ثم استدل بالعقل علىٰ الجواز فقال: (**لقوله تعالىٰ**: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ﴾) أي يوم القيامة (﴿نَّاضِرَةٌ ۝﴾) أي ذات نضرة، وهي تهلُّل الوجه وبهاؤه (﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾) [القيامة: ٢٢ - ٢٣] أي مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عمَّا سواه، فتقديم

المعمول علىٰ هذا للحصر ادعاء، ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر، ويكون المعنىٰ: مُكرَمة بالنظر إلىٰ ربها.

قال البكي: وتقرير هذا الدليل عند الأئمة: أن[1] النظر الموصول بـ «إلىٰ» إما بمعنىٰ الرؤية، أو هو ملزوم للرؤية بشهادة النقل عن أئمة اللغة، فهو إما حقيقة أو مجاز عن الرؤية؛ لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المَرْئي طلبا لرؤيته، وقد تعذَّرت هنا الحقيقة؛ لامتناع المقابلة والجهة، فتعيَّنت الرؤية لكونها أقرب المجازات إلىٰ الحقيقة، ثم اشتهر هذا المجاز بحيث التحق بالاستعمال الحقيقي، كما يشهد به العُرْف.

وقال النسفي[2]: النظر المضاف إلىٰ الوجه المقيَّد بكلمة «إلىٰ» لا يكون إلا نظر العين، وبهذا بطل قولُ من قال من المعتزلة: إن معنىٰ الآية: نعمة ربها منتظرة؛ لأن «إلىٰ» واحد الآلاء؛ كذا في تهذيب الأزهري[3]؛ إذ النظر إذا أُريدَ به الانتظار فإنه لا يتعلق بالوجه، ولا يُعدَّىٰ بـ «إلىٰ»، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ۝٣٥﴾ [النمل: ٣٥] أي منتظرة، ولأن حمل النظر علىٰ الانتظار المنغِّص للنعم في دار القرار سمجٌ؛ لِما قيل: الانتظار موت آخر. ا.هـ.

ومن الدلائل علىٰ جواز الرؤية من الكتاب قوله تعالىٰ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥﴾ [المطففين: ١٥] خصَّ الكفار بالحجاب تحقيرًا لهم وإهانة، فلو لم يكن المؤمنون بخلافهم لعَمَّ التحقيرُ وبطل التخصيصُ.

وقال النسفي[4]: تخصيص الحجاب للكفار دليل علىٰ عدمه للأبرار. ا.هـ.

---

(١) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ١٩٣.

(٢) شرح العمدة ص ٢١٨.

(٣) تهذيب اللغة ١٥/ ٤٣٠ ونصه: «الألاء: النعم، واحدتها إلْيٌ، وأَلْيٌ، وأَلْو، وأَلَّىٰ،وإلي».

(٤) شرح العمدة ص ٢١٩.

وقال الربيع(١): سمعت الشافعي يقول في هذه الآية: علمنا بذلك أن قومًا غير محجوبين ينظرون إليه، لا يضامون في رؤيته [وهم المؤمنون](٢).

ومما دلَّ علىٰ الرؤية من الكتاب أيضًا قوله تعالىٰ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] فقد ورد(٣) من طرق صحيحة مرفوعة إلىٰ النبي ﷺ أنه سُئل عن الزيادة فقال: «النظر إلىٰ الله تعالىٰ». وأما في السنَّة فلما أخرجه الشيخان(٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه: «هل تُضارُّون في الشمس ليس دونها سحابٌ»؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: «فإنكم ترونه كذلك». وفي بعض الروايات: هل تضامون. وفي بعضها: فإنكم ترون ربكم كذلك. والمقصود(٥) به تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي.

وأخرج القشيري في رسالته(٦) حديثًا طويلاً من رواية جابر بن عبد الله رضي الله عنه، وفيه: «فيكشف لهم الحجاب فينظرون [إلىٰ] الله تعالىٰ فيتمتعون بنور الرحمن سبحانه حتىٰ لا يبصر بعضُهم بعضًا».

وأحاديث(٧) الرؤية متواترة معنًى، فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة.

ثم إنهم بعد الجواز اختلفوا: هل الوقوع مخصوص بالآخرة؟ وهو قول جماعة وأحد قولَي الأشعري وظاهر قول مالك، وإليه أشار بقوله: (ولا يُرَىٰ في

---

(١) الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء لابن عبد البر ص ١٣٢. تاريخ دمشق ٥١/ ٣١٣.

(٢) زيادة من الانتقاء.

(٣) انظر: الدر المنثور للسيوطي ٧/ ٦٥٢ - ٦٥٤.

(٤) صحيح البخاري ٤/ ٣٩٠. صحيح مسلم ١/ ٩٧.

(٥) عمدة القاري للعيني ٢٥/ ١٨٧.

(٦) الرسالة القشيرية ص ٣٣٨.

(٧) المسامرة ص ٣٨.

الدنيا، تصديقًا لقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٠٣﴾) [الأنعام: ١٠٣] قال النسفي في شرح العمدة[1]، وتبعه القونويُّ في أكثر سياقه في شرح عقيدة الطحاوي: ولا تعلُّق للمعتزلة بهذه الآية؛ لأن «الأبصار» صيغة جمعٍ، وهي تفيد العموم، فسلبُه يفيد سلب العموم، وذلك لا يفيد عموم السلب؛ فإن قوله «لا تدركه الأبصار» نقيض لقولنا «تدركه الأبصار»، وقولنا «تدركه الأبصار» يقتضي أن يدركه كل أحد باعتبار الاستغراق الحاصل من الألف واللام، ولمَّا كان نقيض الموجَبةِ الكليةِ السالبةُ الجزئيةُ كان معنىٰ الآية: لا تدركه جميع الأبصار، ونحن نقول بموجِبه؛ فإنه لا يراه الجميع؛ فإن الكافرين لا يرونه، بل يراه المؤمنون، ولأن المنفيَّ هو الإدراك دون الرؤية، وهما غَيْرانِ، فكان نفيُ الإدراك لا يدل علىٰ نفي الرؤية، وهذا لأن الإدراك هو الوقوف علىٰ جوانب المرئيِّ وحدوده، وما يستحيل عليه [الحدود والجهات يستحيل عليه الإدراك، فكان] الإدراك من الرؤية نازلاً منزلة الإحاطة من العلم، ونفيُ الإحاطة التي تقتضي الوقوف علىٰ الجوانب والحدود لا يقتضي نفي العلم به، فكذا هذا. ثم مورد الآية وهو وجه التمدُّح يوجب ثبوتَ الرؤية؛ إذ نفيُ إدراك ما يستحيل رؤيته لا تمدُّح فيه؛ إذ كل ما لا يُرَىٰ لا يُدرَك كالمعدومات، وإنما التمدُّح بنفي الإدراك مع تحقُّق الرؤية؛ إذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقيصة التناهي والحدود عن الذات، فكانت الآية حجَّة لنا عليهم، ولو أمعنوا النظر في الآية وعرفوا مواقع الحِجاج لاغتنموا التفصِّي عن عهدة الآية. ا.هـ.

رجعٌ للأول: ومنهم من قال: وقوع الرؤية غير مخصوص بالآخرة، بل تقع في الدنيا، وهو قول الكثير من السلف والخلف من أهل الحديث والتصوف والنظر، وإذا قلنا بأنه غير مخصوص بالآخرة فهل هو مخصوص بالأنبياء أو غير مخصوص بل يجوز للولي؟ قولان للأشعري، وعلىٰ أنه مخصوص بالأنبياء فهل

---

(١) شرح العمدة للنسفي ص ٢٢٠. والزيادة التي بين حاصرتين منه.

هو خاص بنبيِّنا ﷺ أو غير خاص؟ وبالجملة، فقد اتفق الكل علىٰ وقوعها في الآخرة لجميع المؤمنين، وأما في الدنيا فاختُلف فيه ﷺ علىٰ ثلاثة أقوال:

الأول: أنه رأىٰ ربه، وهو قول أكثر السلف وجماعة الصوفية، قال النووي: وهو الصحيح[١].

الثاني: أنه لم يره، وهو قول أكثر الأشاعرة وبعض السلف.

الثالث: الوقف، وهو اختيار القاضي عياض[٢].

وبالجملة، فاختلاف الصحابة في هذه المسألة دليل علىٰ اعتقادهم جوازها. ثم هل يجوز ذلك لأولياء أمته علىٰ سبيل الكرامة وطريق التبعية؟ في ذلك قولان للأشعري، وأكثر أهل التصوف خصوصًا المتأخرين علىٰ أن ذلك يجوز كرامةً، وكرامة أولياء الله تعالىٰ معجزة له ﷺ، هذا حال اليقظة، وأما في النوم فاتفق الأكثر علىٰ جوازه ووقوعه، ثم هذا المعتقَد أما جوازه فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل، وأما الوقوع فليس إلا بالسمع؛ إذ العقل لا يهتدي.

وقد أورد المصنف علىٰ جوازه دليلاً من الكتاب، وأوردنا معه دلائل أُخَر

---

(١) قال النووي في شرح صحيح مسلم ٣/ ٨ - ٩: «ذهب الجمهور من المفسرين إلىٰ أن المراد بقوله: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝١١﴾ أنه رأىٰ ربه سبحانه وتعالىٰ، ثم اختلف هؤلاء، فذهب جماعة إلىٰ أنه ﷺ رأىٰ ربه بفؤاده دون عينيه، وذهب جماعة إلىٰ أنه رآه بعينه، قال الإمام أبو الحسن الواحدي: قال المفسرون: هذا إخبار عن رؤية النبي ﷺ ربه ﷻ ليلة المعراج، قال ابن عباس وأبو ذر وإبراهيم التيمي: رآه بقلبه. قال: وعلىٰ هذا رأىٰ بقلبه ربه رؤية صحيحة وهو أن الله تعالىٰ جعل بصره في فؤاده أو خلق لفؤاده بصرًا حتىٰ رأىٰ ربه رؤية صحيحة كما يرىٰ بالعين. قال: وقد ذهب جماعة من المفسرين إلىٰ أنه رآه بعينه، وهو قول أنس وعكرمة والحسن والربيع. قال المبرد: ومعنىٰ الآية: أن الفؤاد رأىٰ شيئاً فصدق فيه، و(ما رأىٰ) في موضع نصب، أي ما كذب الفؤاد مرئيه، وقرأ ابن عامر (ما كذَّب) بالتشديد، قال المبرد: معناه أنه رأىٰ شيئاً فقبله. وهذا الذي قاله المبرد علىٰ أن الرؤية للفؤاد، فإن جعلتها للبصر فظاهر، أي ما كذب الفؤاد ما رآه البصر».

(٢) انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ للقاضي عياض ١/ ١٩٥ - ٢٠٢.

من الكتاب، ثم أورد دليلاً ثانيًا فقال: (**ولقوله تعالىٰ في خطاب موسىٰ** عليه السلام) حكايةً عنه؛ إذ قال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ووجه الاستدلال من وجهين:

أحدهما: أنه لو لم تجُز الرؤية لَما طلبها موسىٰ عليه السلام، واللازم باطل بالإجماع وتواتُرِ الأخبار، بيان اللزوم: أن موسىٰ عليه السلام عالم بما يجوز علىٰ الله تعالىٰ وما يستحيل عليه وإلا يلزم الجهلُ، وهو محال علىٰ الأنبياء، وإذا كان عالمًا بما لا يجوز - والرؤية مما لا يجوز علىٰ ذلك التقدير - يكون طلبُه للرؤية عبثًا، وذلك علىٰ الأنبياء محالٌ، وإليه أشار المصنف بقوله: (**وليت شِعْري، كيف عرف المعتزلي**) القائل بعدم جواز الرؤية (**من صفات رب الأرباب ما جهله موسىٰ** عليه السلام)؟ مع[1] أنه نبي كريم من أولي العزم من الرسل، أرأيتَ المعتزلي أعرف بالله تعالىٰ منه؟ مع أن المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة إلىٰ العقائد الدينية الحقَّة والأعمال الصالحة (**وكيف سأل موسىٰ** عليه السلام **الرؤية مع كونها محالاً؟ ولعل الجهل بذوي البدع**) المضلَّة (**والأهواء**) المختلفة (**من الجَهَلة**) بمعاني كلام الله تعالىٰ (**الأغبياء**) البُلَداء (**أَولىٰ من الجهل بالأنبياء صلوات الله عليهم**) وسلامه. وحاصل هذا الاستدلال: أن سؤال موسىٰ عليه السلام إياها دليل علىٰ أنه كان يعتقد أنه كان جائز الرؤية.

والوجه الثاني: أنه[2] تعالىٰ علَّق الرؤية بشرط متصوَّر الكون وهو استقرار الجبل، فدل علىٰ أنه جائز الوجود؛ إذ تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل علىٰ جوازه، كما أن التعليق بما هو ممتنع الوجود أو متحقق الوجود يدل علىٰ امتناعه أو تحقُّقه، والدليل علىٰ أن استقرار الجبل ممكن الثبوت قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ أخبر أنه جعله دكًّا لا أنه اندكَّ بنفسه، وما أوجده الله

---

(١) المسامرة ص ٣٨.

(٢) شرح العمدة للنسفي ص ٢١٦ - ٢١٧.

تعالىٰ كان جائزًا أن لا يوجد لو لم يوجده اللهُ تعالىٰ؛ إذ الله تعالىٰ مختار فيما يفعل، فإذا جعل الجبل دكًّا باختياره وكان جائزًا أن لا يفعل دل [ذلك] علىٰ جواز وجوده؛ قاله النسفي.

وفي الآية وجوه أُخَر دالَّة علىٰ جوازها، منها: أنه تعالىٰ ما آيسه، وما عاتبه عليه، ولو كان ذلك جهلاً منه بالله تعالىٰ [أو] خارجًا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحًا عَلَيْتَلِا بقوله: ﴿إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ۝٤٦﴾ [هود: ٤٦] حيث سأل إنجاء ابنه من الغرق، بل هذا أَولىٰ بالعتاب؛ لأن هذا لو كان جهلاً منه بربه لبلغ مرتبة الكفر، وذلك لم يبلغ هذه الرتبة.

فإن قالوا: مراده: أرني آية من آياتك، قلنا: لو كان المراد كذلك لقال: أنظُر إليها، ولقال: لن ترىٰ آياتي، ومنها: قوله «لن تراني»؛ فإنه يقتضي نفي الوجود لا الجواز؛ إذ لو كان ممتنع الرؤية لكان الجواب أن يقول: لستُ بمرئيٍّ، أو: لا تصحُّ رؤيتي، فلمَّا لم يقُل ذلك دل علىٰ أنه مرئيٌّ؛ إذ الموضع موضع الحاجة إلىٰ البيان، ألا ترىٰ أنَّ مَن في كمِّه حجرٌ فظنه إنسانٌ طعامًا وقال له: أعطينيه لآكله، كان الجواب الصحيح [أن يقول]: إنه لا يؤكَل، أما إذا كان طعامًا صح أن يقول المجيب: إنك لن تأكله، ويجوز علىٰ الأنبياء الريب في أمر يتعلق بالغيب، فيُحمَل علىٰ أن ما اعتقده جائزٌ ولكن ظن أن ما اعتقد جوازه ناجز فيرجع النفي في الجواب إلىٰ السؤال، وقد سألها في الدنيا فينصرف النفيُ إليها؛ إذ الجواب يكون علىٰ قضية السؤال، فتأمل.

وأما[1] الاستدلال عقلاً فأشار المصنف إلىٰ ذلك بقوله: (**وأما وجه إجراء آية الرؤية**) وهي قوله تعالىٰ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٣] (**علىٰ الظاهر**) فقد دل العقلُ علىٰ جوازه، وذلك (**أنه غير مؤدٍّ إلىٰ المحال**) فوجب أن لا يُعدَل عن

(١) المسامرة ص ٣٩ - ٤٢.

الظاهر؛ إذ العدول إنما يجوز عند عدم إمكانه لا مع إمكانه، ثم علَّل قوله «غير مؤدٍّ إلىٰ المحال» بقوله: (**فإنَّ الرؤية نوع كشف وعلمٍ**) للمُدرِك بالمرئيِّ، يخلق الله هذا النوع عند مقابلة الحاسة للمرئي بحسب ما جرت به العادة الإلهية (**إلا أنه أتم وأوضح من العلم**) أي إن مسمَّىٰ الرؤية هو الإدراك المشتمل علىٰ الزيادة علىٰ الإدراك الذي هو علمٌ جليٌّ، كما قدمناه أول هذا الأصل؛ إذ هو العلم الذي لا ينقص منه قدرٌ من الإدراك (**فإذا جاز تعلُّق العلم به**) من غير أن ينقص منه قدر من الإدراك (**وليس في جهة**) أي من غير مقابلة بين الباصرة والمرئيِّ في جهة مع تلك المقابَلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئي الكائن في تلك الجهة، ومن غير إحاطة بمجموع المرئي (**جاز تعلُّق الرؤية به وليس بجهة**) وقولي: من غير مقابلة ... الخ، فيه دفعٌ لقول المعتزلة والحكماء القائلين بأن من شرائط الرؤيةِ مقابلةَ المرئي للباصرة في جهة من الجهات.

وقولي: مع تلك المقابلة مسافة خاصة، ردٌّ علىٰ قولهم: إن من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع إدراك الباصرة وعدم غاية القرب؛ فإن المبصَر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكُه بالكلية، ولذلك لا يُرَىٰ باطن الأجفان.

وقولي: من غير إحاطة بمجموع المرئي، إشارة إلىٰ نفي كون الرؤية تستلزم الإحاطةَ بالمرئي؛ لتكون ممتنعة في حقه تعالىٰ؛ لأنه لا يُحاط به، قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ۝﴾ [طه: ١١٠] والحاصل أنه يجوز عقلاً أن يُخلَق القَدْر المذكور من العلم في الحي علىٰ وفق مشيئته تعالىٰ من غير مقابلة بجهة أخرىٰ.

وقولي: بمجموع المرئي، فيه تنبيه علىٰ أنه إذا ثبت أن المجموع المتركِّب من أجزاء متناهية يُرَىٰ دون إحاطة، فالذات المنزَّهة عن التركيب والتناهي والحدود والجهة أَولىٰ بأن تنفك رؤيتها عن الإحاطة، والدليل علىٰ جواز أن يخلق الله قدرًا من العلم من غير مقابلة بحاسة البصر أصلاً ما ورد في الصحيحين[١] من حديث

---

(١) صحيح البخاري ١/ ٢٣٧، ٢٣٨. صحيح مسلم ١/ ٢٠٤.

أنس رفعه: «أتِمُّوا صفوفَكم؛ فإني أراكم من وراء ظهري». وعند البخاري وحده عن أنس: «أقيموا صفوفكم وتراصُّوا». وعند النسائي[١]: «استوُوا استووا استووا، فوالذي نفسي بيده إني لأراكم من خلفي كما أراكم من بين يديَّ». والدليل علىٰ قولنا «من غير إحاطة» رؤيتنا السماء؛ فإنَّا نراها ولا نحيط بها.

وقد ظهر مما تقدَّم أن المصنف استدل لجواز الرؤية من غير جهة صريحًا، ومن غير إحاطة ضمنًا بوقوع أمور ثلاثة، الأول والثالث منها لجوازها من غير مقابلة لجهة، ومن غير مسافة خاصة، والثاني لجوازها من غير إحاطة، وقد أشرنا إلىٰ الأول والثاني، وأشار إلىٰ الثالث بقوله: **(وكما يجوز أن يرىٰ الله تعالىٰ الخلق)** أي كون ذلك القدر من العلم المسمَّىٰ بالرؤية مشبَّهًا في كونه دون مقابلة رؤية الله تعالىٰ إيانًا فإنه تعالىٰ يرىٰ خلقه **(وليس في مقابلتهم)** في جهة باتفاق منا ومن المعتزلة **(جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة)** فالرؤية نسبة خاصة بين طرفَي راءٍ ومرئيٍّ، فإن فُرض أن تلك النسبة تقتضي عقلاً كون أحدهما في جهة اقتضت كون طرفها الآخر كذلك في جهة؛ لاشتراكهما في التعلُّق، فإذا ثبت بوفاق الخصمين عدمُ لزوم ذلك في أحد طرفيها لزم في الطرف الآخر مثلُه، فكان الثابت عقلاً نقيض ما فُرض، فثبت انتفاءُ ما فُرض، وإن فُرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه [في الآخر] فهو تحكُّمٌ محض، ويقال في الاستدلال علىٰ جواز الرؤية أيضًا: **(وكما جاز أن يعلم)** الباري سبحانه **(من غير كيفية وصورة جاز أن يرىٰ كذلك)** لِما قلنا إن الرؤية نوع علم خاص يخلقه الله تعالىٰ في الحي، غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذُكر، لا يقال إن الرؤية في الشاهد لا تنفكُّ عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئيِّ وحصول إحاطة الرائي ببعض المرئيات وحصول إدراك صورة المرئي فليكن في الغائب كذلك، وأن ذلك في حقه باطل؛ لتنزُّه الباري تعالىٰ عن ذلك، فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء لازمِها؛ لأنَّا نقول: حصول المسافة والمقابلة

(١) سنن النسائي ص ١٣٥.

والإحاطة والصورة في الرؤية في الشاهد؛ لاتفاق كون بعض المرئيَّات كذلك، أي يتَّصف بالمقابلة علىٰ المسافة المخصوصة وبالإحاطة به وبالصورة؛ لكونه جسمًا، لا لكون [تلك] الأمور المذكورة معلولة عقليًّا لهذا النوع من العلم المسمىٰ رؤية مع انتفاء الأمور[١] المذكورة، علىٰ ما بُيِّن بالاستدلال السابق، والمعلول لا يثبُت مع انتفاء علته وإلا لم تكن علة له، فتأمل.

وقال النسفي في شرح العمدة[٢]: زعمت المعتزلة والزيدية والفلاسفة والخوارج أن في العقل دلالة استحالة رؤيته؛ لأنه لا بد لها من مقابلة بين الرائي والمرئيِّ، وذا لا يصح إلا في [الشيء] المتحيِّز ومسافة مقدَّرة بين الرائي والمرئي بحيث لا يكون قربًا مفرِطًا [ولا بعدًا مفرطًا] واتصال شعاع عين الرائي بالمرئيِّ، وكل ذلك مستحيل علىٰ الله تعالىٰ، وأكَّدوا هذا المعقول بقوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فقد تمدَّح بانتفاء الرؤية عن ذاته؛ إذ الإدراك بالبصر هو الرؤية كما تمدَّح بأسمائه الحسنىٰ في سياق الآية وسباقها، وكل ما كان عدمُه مدحًا كان وجوده نقصًا، وهو علىٰ الباري لا يجوز في الدارين، والدليل علىٰ أنه تمدَّح به ورودُه بين المدحينِ؛ إذ إدراج غير المدح بين المدائح مما تمجُّه الأسماع، وتنفر عنه الطِّباعُ، وأكثر المعتزلة علىٰ أنه تعالىٰ يرىٰ ذاته ويرىٰ العالَم.

ثم أورد الجواب عن الآية بما تقدَّم بيانه قريبًا، ثم قال: وما قالوا من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشعاع وتحقُّق الجهة باطل؛ فإن الله تعالىٰ يرانا من غير مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بيننا وبينه ولا جهة، ومَن أنكر ذلك منهم فهو محجوج بقوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ١٤﴾ [العلق: ١٤] ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ١١﴾ [الشورىٰ: ١١] والعلل والشرائط لا تتبدَّل بالشاهد والغائب،

(١) في المطبوعة: العلوم. والمثبت من المسامرة.

(٢) شرح العمدة ص ٢١٤، ٢١٥، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

وقد تبدَّلت، فعُلم أنها من أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة للرؤية، فلا يُشترط تعدِّيها، وهذا لأن الرؤية: تحقُّقُ الشيء بالبصر كما هو، فإن كان في الجهة يُرَىٰ في الجهة، وإن كان لا فيها يُرىٰ لا فيها كالعلم؛ فإن كان شيء يُعلَم كما هو، فإن كان في الجهة يُعلَم في الجهة، وإن كان لا في الجهة يُعلَم لا في الجهة، وبهذا تبيَّن أن العلة المطلقة للرؤيةِ الوجودَ؛ لأنها تتعلق بالجسم والجوهر والعَرَض [أما العرض] فلأنَّا نفرِّق بين السواد والبياض [والحركة والسكون] والاجتماع والافتراق بحاسة البصر، فعُلم أن العَرَض مرئيٌّ، وكذا غيره؛ لأنَّا نرىٰ الطويل والعريض، وذلك ليس [إلا] جواهر متآلفة في صفة مخصوصة(١)، والحكم المشترَك يقتضي علةً مشتركة؛ لأن تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنعٌ، والمشترك بين هذه الأشياء إما الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يصلُح للعِلِّية؛ لأنه عبارة عن وجودٍ حاصلٍ بعد عدمٍ سابقٍ، والعدم لا يصلُح أن يكون علة ولا شطر العلة، فلم يبقَ إلا الوجود، والله تعالىٰ موجود، فوجب القولُ بصحة رؤيته، وما لا يُرَىٰ من الموجودات فلعدم إجراء الله تعالىٰ العادة في رؤيتنا [لها] لا للاستحالة، والوجود علة مجوِّزة للرؤية لا موجِبة للرؤية، ولا يلزم من كون الشيء جائز الرؤية أن نراه ما لم يخلق الله فينا رؤيته، ألا ترىٰ أن الهرَّة ترىٰ الفأرة بالليل ونحن لا نراها، وكذا المصروع يبصر الجن ولا يراه الحاضرون، وكذا النبي ﷺ كان يرىٰ جبريل، ومَن عنده من الصحابة لا يرونه.

فإن قيل: هنا مشترك آخر وهو أن يكون ممكن الوجود لذاته، قلنا: الإمكان لا يصلُح علةً للرؤية؛ لأن الإمكان عدمٌ، فلا يصلُح للعِلِّية، ولأن الإمكان قائم في المعدومات ولا تصح رؤيتُها. قال الفخر الرازي(٢): هذا التعليل ضعيف؛ لأنه يقال: الجوهر والعَرَض مخلوقان، فصحة المخلوقية حكمٌ مشترك بينهما،

---

(١) في شرح العمدة: في سمت مخصوص.

(٢) الأربعون في أصول الدين للفخر الرازي ٢/ ٢٧٧ (ط - مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة).

فلا بد من علة مشتركة بينهما، ولا مشترك إلا الحدوث أو الوجود، والحدوث ساقط من حيِّز الاعتبار لِما ذكرتم، فيبقىٰ الوجودُ، والله تعالىٰ موجود، فوجب صحة كونه مخلوقًا، وكما أن هذا باطل فكذا ما ذكرتموه. ثم قال(١): مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ الإمام أبو منصور الماتُريدي(٢) رحمه الله أنَّا نتمسَّك بالدلائل السمعية ونتمسك بالدلائل العقلية في دفع شُبْهتهم. وقولهم: لو كان مرئيًّا لكان شبيهًا بالمرئيات - باطلٌ؛ لأن الرؤية تتعلق بالمتضادات كالسواد والبياض والحركة والسكون، ولا مشابَهة بينهما. والله أعلم.

وقال البكي في شرح الحاجبية: أما الدليل العقلي علىٰ جواز الرؤية فتقريره: أنه تعالىٰ الباري موجود، وكل موجود يصح أن يُرَىٰ، فالباري يصح أن يُرَىٰ، أما الصغرىٰ فضرورية، وأما الكبرىٰ فلأنَّا نرىٰ الجواهر والأعراض قطعًا، والرؤية مشتركة بينهما، وكل مشترَك يجب تعليله بما هو مشترك بين تلك الأشياء، ولا مشترك بين الجواهر والأعراض عملاً بالاستقراء إلا أحد أمور ثلاثة وهي الوجود والحدوث والإمكان، لا جائز أن يكون الحدوث أو الإمكان؛ إذ هما عَدَميَّانِ، والعلة يجب أن تكون وجودية، فيتعيَّن أن يكون الوجود، والوجود مشترك بالاشتراك المعنوي بين الموجودات كما بُرهِن عليه في محله، فكل موجود يصح أن يُرَىٰ عملاً بالوجود المشترك، وهو المطلوب، وفيه نظرٌ في جميع مقدِّماته.

ثم قال: ولكن هنا اعتراض قوي وهو أن يقال: وجود الصانع هو الوجود المجرَّد الذي هو عين ذاته، وذلك لم يقع به اشتراكٌ، وإنما وقع الاشتراك في الوجود العارض المقول علىٰ وجوده ووجود الممكنات بالتشكيك، والشيء المقول بالتشكيك لا يلزم اتحادُ معروضاته في جميع أحكامه، وما يقال إن علة صحة الرؤية هو متعلقها ومتعلقها هو الوجود المطلق أي كون الشيء ذا هويَّةٍ ما لا خصوصية

---

(١) أي الفخر الرازي.

(٢) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي ١٠/ ٣٤٩ - ٣٥١.

الوجودات والهويات - فضعيفٌ؛ إذ الهوية المطلقة المقولة بإزاء الهويات ليس إلا من الاعتبارات، وأن مقوليَّتها عليها بالعَرَض لا بالذات، وما يقال بالعَرَض لا يلزم اتحاد معروضاته في أحكامه، ولا يخفَىٰ علىٰ ذي فطنة أن المُدرَك إنما هو خصوصية الوجودات لا الهوية المشتركة، ثم الدليل منقوض بالملموسات؛ فإنَّا نلمس الجواهر والأعراض، واللمس محال أن يتعلق به. قال الشيخ سعد الدين[1]: وهو قوي. وقال الآمدي: اختلف الأصحاب، فمنهم مَن عمَّ وقال: الباري يُدرَك بالإدراكات الخمس للدليل المذكور لكن لا بنحو المعتاد بها بل كما يرىٰ، وهو قول الشيخ[2]، ومنهم من قال: إن سائر الإدراكات لا تعمُّ كل موجود؛ فإن إدراك السمع خاص بالمسموعات، وإدراك اللمس خاص بالملموسات، والباري ليس بصوت، ولا الصوت صفة له، ولا كيفية ملموسة، ولا هي صفة له، وكذا يقال في سائر المدرِكات الخمس ما عدا البصر، وعلىٰ القول بأن هذه الإدراكات تتعلق به علىٰ قول الشيخ فليس المراد خصوصيَّتها، وإنما هو أن نطلق الإدراك من غير كيفية علىٰ مقتضَىٰ هذا الدليل أيضًا جوَّز الشيخُ تعلُّق الرؤية بصفاته جل وعلا، وهذا لا يقتضي الوقوع؛ إذ العقل لا مجال له فيه ولا يقتضي وقوعَها، وغاية الدليل - إن سُلِّمَ - الجواز، ولأجل ضعفِ هذا الدليل اختار المتأخرون دليلَ السمع.

ثم ساق تقريره والاستدلال به من وجهين حسبما بيَّنَّاه آنفًا، ثم قال: وما تعترض به الخصومُ فجهالة لا تُسمَع، وأكثرها لا يصدر عن مسلم معترف بحق الأنبياء، وأما الوقوع فثابت بنص الكتاب والسنة وإجماع الأمة، أما الإجماع فقد اتفقت الأمة قبل حدوث المخالفين علىٰ وقوع الرؤية، وأن الآيات والأحاديث الواردة في ذلك علىٰ ظاهرها، ولقد روىٰ حديث الرؤية أحد وعشرون رجلاً من كبار الصحابة.

---

(١) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ٤/ ١٩١.

(٢) يعني أبا الحسن الأشعري. انظر: الإبانة عن أصول الديانة ص ١٣ - ٢٠.

ثم ساق الآيات وبعض الأحاديث حسبما ذكرناه أولاً، ثم قال: وأما المحدِّث فحاله في هذه المسألة لا يزيد علىٰ حال الأشعري إلا بتصحيح الأحاديث الدالة علىٰ هذا المعتقَد علىٰ ما يليق بجلاله تعالىٰ، ولا عبرة بالمشبِّهة؛ إذ دخولهم في أهل السنة والجماعة محل نظر؛ إذ ليسوا منهم، وأما الصوفي فيقول بجميع ما تقدم، ويزيد بإشارته الوجدية فيقول: العبودية نسبة العبد إلىٰ ربه، والربوبية نسبة الرب إلىٰ العبد، ومن المعلوم عقلاً أن معقول كل واحد من النسبتين متوقف علىٰ الأخرىٰ تعقُّلاً ووجودًا، فإدراك العبودية يكون معه إدراك الربوبية لا محالة، وإدراك العبودية علىٰ مراتب: تخيُّل وهميٌّ، وعلم يقيني، وذوق كشفي، وشهود حسِّي، وهذا كله خاص بالمتوجِّهين، فالأولىٰ لأهل الفرق من المريدين، والثانية لأهل الجمع من السالكين، والثالثة لأهل جمع الجمع من الواصلين، والرابعة لأهل وحدة الجمع والوجود من المقرَّبين، وقد سُئل سهل رحمه الله عن المشاهدة فقال: العبودية. وقال أيضًا: أربعون سنة أخاطب الحق، والناس يظنُّون أني أخاطبهم. وقد نبَّه المعلِّم الأعظم ﷺ بقوله: «إنكم سترون ربَّكم». وقال تعالىٰ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١] فخصَّ مواطن المشاهدة والرؤية بذكر اسم العبد والرب تنبيهًا علىٰ ما أشرنا إليه، فاعرفْ ذلك وتحققْ بعبوديتك؛ فإن الخير فيها ومنها، فافهم. ا.هـ.

وقال ابن فورَك في «المدخل الأوسط»: اعلمْ أن رؤية الله تعالىٰ جائزة من جهة النظر، وواجبة من جهة خبر الصادق، فدلالة جوازه من جهة النظر الوصفُ له بأنه راءٍ من صفات نفسه، كما أن وصفه بأنه عالم من صفات نفسه، واستحال أن يعلم غيرَه مَن لا يعلم نفسه، كذلك يستحيل أن يرىٰ غيرَه مَن لا يرىٰ نفسه، فثبت أنه مرئيٌّ لنفسه، وإذا جاز أن يرىٰ نفسه جاز أن نراه نحن، كما أنه لمَّا جاز أن يعلم غيرَه جاز أن يعلم نفسه؛ لأن وصفه بالرؤية من صفات نفسه، وليس شرط ما يرىٰ أنه يستحيل أن يرىٰ نفسه كما أن شرط مَن يقدر أن يستحيل أن يقدر علىٰ نفسه،

ولأن كل وصف لا يوجب حدثه ولا حدث معنىٰ فيه ولا قلبه عن حقيقته فجائز عليه، والرؤية لا توجب حدث المرئي؛ لأنَّا نرىٰ ما حدث أمس فلا يكون بالرؤية حادثًا ولا حدث معنىٰ فيه؛ لأنَّا نرىٰ اللون لا يصح أن يحدث فيه معنىٰ ولا قلبه عن حقيقته؛ لأنَّا نرىٰ المختلفات فلا ينقلب أحدُها من حقيقته إلىٰ حقيقة غيره، واللمس والشم والذوق يقتضي حدوثَ معنىٰ فيه، فلذلك لم يجُزْ عليه. ا.هـ.

وقد أوسع الكلامَ في هذا المعتقَد ابنُ التلمساني في شرح لُمَع الأدلة، ونحن نورد لك من تقريره ما تعلق به المقصود في هذا المحل، قال(١): اعلمْ أن المراد بالرؤية والإبصار حالة زائدة علىٰ العلم وعلىٰ تأثُّر الحَدَقة بالمرئيِّ، وهل الإدراك المقتضِي لهذه الحالة خارج عن جنس العلم أو من جنسه؟ اختلف الأشعريون فيه، ونُقل عن الأشعري قولان، مع الاتفاق علىٰ موافقته للعلم في أنه يقتضي كشفًا ويتعلق بالشيء علىٰ ما هو عليه، إلا أنه لا يتعلق إلا بالموجود المعيَّن، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمعيَّن والمطلَق، وزعمت المعتزلة أن الرؤية مشروطة بشروط، منها: كون المرئي مختصًّا بجهة، مقابلاً للرائي أو في حكم المقابل كرؤية الإنسان نفسه بالشعاع المنعكس، ومنها: انبعاث الأشعَّة من الحدقة واتصالها بالمرئي وتشبثها به، ومنها: انتفاء البعد المُفرِط والقرب المفرط، ومنها: زوال الحُجُب الكثيفة، وصفاء الهواء، فلذلك يُرَىٰ الجالس حول النار في الليل وإن بعُد، ولا يُرَىٰ مَن في ظُلمة وإن قرُب، ولمَّا كان الباري سبحانه ليس في جهة زعموا أنه تستحيل رؤيته، وساعدهم الفلاسفة علىٰ استحالة جواز رؤية واجب الوجود وإن اختلفت مناهجهم؛ فإنهم يزعمون أن الرؤية ترجع إلىٰ انطباع صورة في الحدقة، والصورة مركَّبة، ولا تنطبع إلا في مركَّب، فلأجل ذلك قالوا: لا يرىٰ الباري ولا يُرَىٰ، وأما الحشوية والكَرَّامية وإن ساعدوا علىٰ جواز رؤية الله تعالىٰ فإنما حكموا بجواز رؤيته؛ لاعتقادهم أنه في جهة، أما نحن فنقضي بجواز رؤيته

(١) شرح لمع الأدلة ص ١٤٤ - ١٥٩.

مع نفي اختصاصه بالجهات، فهم مخالفون لنا في المعنىٰ وإن وافقونا في اللفظ.

ثم قال: وقول إمام الحرمين[(١)]: «والدليل علىٰ جواز رؤيته عقلاً» فإشارة منه إلىٰ أنه يمكن أن يُستدَل علىٰ جواز الرؤية سمعًا، وذلك لأن المطالب الإلهية منقسمة إلىٰ ما لا يُدرَك بالعقل وهو كل ما يتوقف صِدقُ الرسول عليه؛ فإن مستنَد صحة الأدلة السمعية كلها قول الرسول المدلول علىٰ صدقه [بالمعجزات] فلو أثبتنا ما يتوقف إثبات المعجزة عليه بالسمع - وهي لا تثبُت إلا بثبوته - لدار، ومنها ما لا يمكن إثباته إلا بالسمع وهو وقوع الجائزات الغيبية كالحشر والنشر والحساب والخلود في إحدىٰ الدارين، ووقوع الرؤية للمؤمنين في الدار الآخرة من هذا القِسم، فلا جَرَمَ أن الإمام قال[(٢)]: ويُستدل علىٰ وجوب الرؤية، وأنها ستكون وعدًا من الله صدقًا. وعنىٰ بوجوب الرؤية ههنا تحتُّمَ الوقوع للخبر والوعد الصدق، وأما ما لا يكون أصلاً للمعجزة ولا يرجع إلىٰ وقوع جائزٍ فيصح الاستدلال عليه بالعقل والسمع [معًا] إن وُجدا، وجواز الرؤية من هذا القسم، فلأجل ذلك تمسَّك الأصحاب فيه بالمعقول والمنقول، فممَّا تمسَّكوا به عقلاً أنْ قالوا: حاصل الإدراك[(٣)] علم مخصوص يخلقه الله تعالىٰ في العين، وكما صح خلقُه في القلب صح خلقه في العين. وضُعِّف هذا المسلك بأنَّا نجد من أنفسنا فرقًا ضروريًّا بين حالة تغميض أجفاننا عن الشيء مع العلم به وبين حالة فتحها وتعلُّقها بالمرئي، وذلك يدل علىٰ أن الإدراك معنىٰ زائد علىٰ العلم، مغاير له، وأن درجته في الكشف والظهور فوق درجة الشعور بالشيء حالَ غيبته وإدراكه بعوارضه أو بإدراك ماهيَّته، وللمحتجِّ بهذه الطريقة أن يقول: الفرق يرجع إلىٰ كثرة العلم بالمتعلقات؛ فإن الرؤية تتعلق بالهيئات الاجتماعية التي لا يحيط بها الذهن والوصف مع الغَيبة، وهذه الحجة مفرَّعة علىٰ أن الرؤية من جنس العلوم [لكنه علم مخصوص].

---

(١) لمع الأدلة ص ١٠١.

(٢) لمع الأدلة ص ١٠٣.

(٣) في شرح اللمع: حاصل الإبصار.

المسلك الثاني: أن إدراك الرؤية من الصفات التي تتعلق بالشيء ولا تؤثِّر [فيه] كالعلم والخبر، وإذا كانت لا تؤثِّر في متعلقها فلا مانع من تعلقها بالقديم والحادث. وضُعِّف هذا المسلك بأن حاصله راجع إلىٰ إبطال مانع واحد من صحة الرؤية وهو التأثير، ولا يلزم من نفي مانع واحد ثبوتُ الشيء ما لم يحقق مصححه وانتفاء جميع موانعه.

المسلك الثالث [من مسالك العقل]: ما تمسَّك به الإمام، وعليه اعتماد أكثر الأشعرية، وهو أن الباري تعالىٰ موجود، وكل موجود يصح أن يُرَىٰ، فالباري يصح أن يُرَىٰ، أمَّا أن الباري موجود فقد سبق الدليل عليه، وأما أن كل موجود يصح أن يُرَىٰ فلأن الرؤية تعلقت في الشاهد بالمختلفات بدليل رؤية الجواهر والأعراض، وهي مختلفة، فلا تخلو صحة الرؤية إما أن تكون لِما به الافتراق أو لما به الاشتراك، فإن كانت لما به الافتراق لزم تعليلُ الأحكام المتساوية في النوع بعلل مختلفة، وتعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة محال، فتعيَّنَ أن يكون لما به الاشتراك، وما به الاشتراك هو الوجود أو الحدوث، والوجود لا يصح أن يكون علة لصحة الرؤية؛ فإنها حكمٌ ثبوتيٌّ، والحدوث عبارة عن وجود حاضرٍ وعدمٍ سابقٍ، والسابق لا يكون علة للحاضر، والعدم لا يجوز أن يكون جزءًا من المقتضي، وإذا سقط العدم[1] عن درجة الاعتبار لم يبقَ إلا الوجود، ومعقولٌ أن الوجود لا يختلف شاهدًا وغائبًا [إذا أسقط] والباري تعالىٰ موجود فصحَّ أن يُرَىٰ. وقد أورد الفخر الرازي[2] علىٰ هذا المسلك اعتراضات عديدة، وأكَّد ورودها بقوله: وإني غير قادر علىٰ الجواب عنها. ونحن نلخِّصها ونجيب عنها بحسب الإمكان إن شاء الله تعالىٰ:

---

(١) في المطبوعة: الحدوث. والمثبت من شرح اللمع.

(٢) الأربعون في أصول الدين للفخر الرازي ١/ ٢٦٨ - ٢٧٧.

الأول: لا نسلِّم أن صحة الرؤية أمرٌ ثبوتي، والذي يحقِّق أن صحة الرؤية[١] أمر عدمي أن الصحة معقولٌ عدميٌّ، فتكون صحة الرؤية أمرًا عدميًّا، وإنما قلنا إن الصحة أمر عدمي لأن صحة وجود العالم سابقة علىٰ وجوده، فلو كانت الصحة أمرًا ثبوتيًّا لاستدعت محلاًّ ثابتًا؛ لاستحالة قيام الأمر الثبوتي بالنفي المحض، ولو كان محلها ثابتًا للزم قِدَمُ الهَيُولي علىٰ ما تزعم الفلاسفة أو شبيه المعدوم كما صار إليه بعض المعتزلة، فالصحة إذًا ليست حكمًا ثبوتيًّا، وإذا كانت الصحة ليست حكمًا ثبوتيًّا لزم أن لا تكون صحة الرؤية أمرًا ثبوتيًّا؛ لأنها [فرد] من أفراد الصحة.

الثاني: سلَّمنا أن الصحة أمر ثبوتي، لكن لا نسلِّم صحة التعليل أصلاً ورأسًا، كيف والشيخ أبو الحسن ممَّن ينفي الأحوالَ من المتكلمين [ومن ينفي الأحوال من المتكلمين] لا يقول بالتعليل العقلي؛ فإنه لا واسطة عنده بين الوجود والعدم، والعدم لا يُعلَّل، والوجوب إما واجب لذاته وهو مستغنٍ بوجوبه عن المقتضي، أو ممكن، والممكنات كلها تستند إلىٰ الله تعالىٰ خلقًا واختراعًا، فلا علة عنده ولا معلول في العقل.

الثالث: سلَّمنا صحة أصل التعليل، فلِمَ قلتم إن صحة الرؤية من الأحكام المعلَّلة؛ فإن صحة كون الشيء معلومًا حكمٌ، وهو غير معلَّل.

الرابع: سلَّمنا صحة تعليل الرؤية، لكن لا نسلِّم أن صحة الرؤية حكم مشترك؛ فإن صحة كون السواد مرئيًّا مخالفة لصحة رؤية الجوهر، ولو كانتا متساويتينِ لصح أن تقوم إحداهما مقام الأخرىٰ، ولو قامت إحداهما مقام الأخرىٰ لصح أن يُرَىٰ السواد جوهرًا والجوهر سوادًا.

الخامس: سلَّمنا أن صحة الرؤية حكم عام مشترك، لكن لا نسلِّم امتناع تعليل الأحكام المتساوية بعلل مختلفة؛ فإن اللونية قدر مشترك، ووجودها معلَّل

---

(١) في شرح اللمع: معقول الرؤية.

بخصوصيَّات الألوان، وهي مختلفة.

السادس: سلَّمنا أن الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة[1]، لكن لا نسلِّم أن الوجود مقولٌ علىٰ الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي، وإنما هو مقولٌ بالاشتراك اللفظي أو بالتشكيك؛ لأنه لو كان مقولاً بالتواطؤ لكان جنسًا للواجب لذاته والممكن لذاته، ولو كان جنسًا لهما لاستدعىٰ الواجبُ لذاته فصلاً، ويلزم منه تركيبُ ماهية واجب الوجود، كيف والشيخ أبو الحسن ممَّن يوافق علىٰ أنه مقول بالاشتراك.

السابع: سلَّمنا أنه حكم عام، وأن الحكم العام يستدعي علة مشتركة، لكن لا نسلِّم أنه لا مشترك بين الجواهر والأعراض سوىٰ الحدوث والوجود، والاعتماد في نفي الاشتراك فيما سواهما علىٰ الاستقراء لا يصح؛ فإنه عدمُ علمٍ لا علم بالعدم.

الثامن: خرمُ الحصر بالإمكان وبالمركَّب من الجواهر والأعراض، ويحقِّق ذلك أنَّا لم نَرَ قط جوهرًا عريًّا عن الأعراض، ولا عَرَضًا عريًّا عن الجواهر، فما المانع أن يكون المصحِّح للرؤية كونه جوهرًا علىٰ الحالة المخصوصة.

التاسع: سلَّمنا أنه لا مشترك سوىٰ الوجود والحدوث، لكن لا نسلِّم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار، وقولكم إن معقوله يرجع إلىٰ عدم سابق ووجود حاضر [والسابق لا يكون علة للحاضر] والعدم لا يكون علة للأمر الثابت. قلنا: لا نسلِّم أن جزء الحدوث هو العدم السابق، بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم والوجود بصفة كونه مسبوقًا بكيفية حاصلة بثبوته؛ لأنها صفة للوجود، والصفة العَدَمية يمتنع قيامُها بالأمر الوجودي.

العاشر: سلَّمنا أن الوجود علة مشتركة، لكن لِمَ قلتم إنه علة بالنسبة إلىٰ القديم؛ فإن العلة إنما توجب أثرها إذا وُجدت في محلِّها بشرطها؛ فإن الحكم

---

(١) في المطبوعة: مختلفة. والمثبت من شرح اللمع.

كما يُعتبَر في ثبوته وجودُ مصحِّحه يُعتبَر فيه وجود شرطه وانتفاء مانعه، وحينئذٍ لا يلزم من وجود المصحِّح صحةُ رؤيته؛ فإن الحياة مصحِّحة لكثير من الأحكام في الشاهد كالألم واللذة والجهل وأضداد السمع والبصر والكلام، والبارى تعالىٰ حي، وجميع ذلك ممتنع عليه.

الحادي عشر: سلَّمنا وجود المصحِّح بشرطه، لكن لم قلتم إنه يكون مصحِّحًا في حقِّنا، ولا يلزم من كون الشيء مصحِّحًا أن يكون مصححًا بالنسبة إلىٰ كل واحد؛ فإن صحة كون الجواهر مخلوقة معلَّلة بإمكانها، ولا تصح نسبة خالقيَّتها إلينا، وكذلك كثير من الأعراض بالاتفاق.

الثاني عشر: ما ذكرتموه منقوض ببقية الإدراكات من الشم والذوق واللمس؛ فإن جميع ذلك أحكام مشتركة، ويستدعي مصحِّحًا مشتركًا، ولا مشترك سوىٰ الوجود بغير ما ذكرتم، فيلزم كونُ البارى تعالىٰ مذوقًا مشمومًا ملموسًا، وذلك يفضي إلىٰ السفسطة والكفر.

الثالث عشر: ما أورده البهشمية[1] قالوا: لو كانت علة صحة الرؤية الوجود - والوجود يشترك في سائر الموجودات - للزم أن لا يُدرَك اختلاف المختلفات، لكن يُدرَك ذلك عند الرؤية، فدل علىٰ أن الرؤية تتعلق بالأخصِّ، ويتبعه العلمُ بالوجود الأعم، وحينئذٍ لا يلزم من صحة رؤية بعض الممكنات لتعلق الرؤية بأخصِّها تعلقها بكل أخص، وهو كقول الأشعري: إن بعض المحدَثات مكسوب للعِباد وبعضها غير مكسوب؛ لتعلُّق الكسب بالأخص، والخصوصيَّات مختلفة.

قال الفخر الرازي بعد قوله «وأنا غير قادر علىٰ الجواب عنها» كما تقدَّم: فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسَّك بهذه الطريقة[2].

---

(١) البهشمية: إحدىٰ طوائف المعتزلة، منسوبة إلىٰ أبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي. الأنساب للسمعاني ١/ ٤٢١.

(٢) في الأربعين: بهذا الدليل.

قال ابن التلمساني: والجواب عنها بحسب الإمكان مع التنبيه علىٰ أوقعها.

قوله: (لا نسلِّم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي). قلنا: الدليل عليه أن «الصحة» نقيض «لا صحة» المحمول علىٰ الممتنع، فالصحة أمر ثبوتي؛ لاستحالة تقابُل سلبينِ.

قوله: (صحة وجود العالَم سابقة علىٰ وجوده ...) الخ. قلنا: لا نسلِّم تقدُّم الإمكان، وما المانع أن يكون إمكان وجود الماهية متقدِّمًا عليها بالذات وإن كانا معًا في الوجود، كتقدُّم سائر أجزاء الماهيَّات عليها؟ فإنَّ إمكان الممكن من صفات نفسه الذاتية، وسائر الصفات الذاتية متقدمة علىٰ ما هي ذاتية له وإن كانا معًا في الوجود، كما أن المعنوية والكونية سابقة علىٰ وجود السواد وإن كانا لا يوجَدان متجرِّدينِ عن السوادية.

قوله في السؤال الثاني: (لا نسلِّم صحة التعليل أصلاً ورأسًا، وأنه مبنيٌّ علىٰ إثبات الأحوال والواسطة). قلنا: الحق أن هذا الدليل لا يتم إلا علىٰ إثبات الأحوال والواسطة، والدليل علىٰ إثباتها أن السواد والبياض يشتركان في المعنوية والكونية، ويفترقان بالسوادية والبَياضية، وما به الاشتراك غير ما به الافتراق، فهذه الوجوه وكل وجه تقع به المماثَلة أو المخالفة بين سائر الأنواع لا يخلو إما أن تكون موجودة، أو معدومة، أو لا موجودة ولا معدومة، أو موجودة معدومة معًا، والأخير باطل بالقطع، والأول باطل وإلا لكان للشيء الواحد وجودانِ، فيتعيَّن الثالث وهو أنها صفات لا موجودة ولا معدومة، وهي المعبَّر عنها بالثابت والحال، لا يقال: فالأحوال أيضًا مشتركة في الحاليَّة ومفترقة بالعموم والخصوص، وما به الاشتراك غير ما به الافتراق، وقد زعمتم أن ما به الاشتراك والافتراق أحوال، فيلزم إثباتُ الأحوال للأحوال، ثم يعود التقسيم في تلك الأحوال [إلىٰ] الثانية والثالثة، ويلزم التسلسلُ؛ لأنَّا نقول: إنما يلزم التسلسل أنْ لو كان تمايُز الأحوال بصفات نفسية كتمايز الأنواع، لكنا نقول: إن الأحوال إنما تتمايز بالإضافات؛ لأنها لو تمايزت بأنفُسها لزم إثباتُ الحال للحال، وتكون ذواتًا فتمتاز حالة التمييز عن

غيرها بإضافتها إلىٰ ذات الجوهر، وتمتاز العالِمية بإضافتها إلىٰ ذات [الجوهر، وتمتاز العالمية بإضافتها إلىٰ ذات] العلم وكذلك القادرية بإضافتها إلىٰ ذات القدرة، وعلىٰ هذا التقدير لا يلزم التسلسلُ.

قوله في السؤال الثالث: (سلَّمنا صحة تعليل بعض الأحكام، فلِمَ قلتم إن صحة الرؤية من الأحكام المعلَّلة، وأنها تتوقف علىٰ مصحِّح؟) قلنا: الدليل علىٰ توقُّفها أنها لو لم تتوقف لصحَّت رؤية المعدوم والموجود كما صح أن يُعلَما ولَما تخصَّص محلُّها ولم يعمَّ دل علىٰ افتقارها إلىٰ المصحِّح.

قوله في السؤال الرابع: (لا نسلِّم أن صحة الرؤية حكم عامٌّ مشترك، بل الصحة تختلف بحسب ما تضاف إليه). قلنا: لا نعني بكون الحكم عامًّا بالنسبة إلىٰ شيئين فصاعدًا إلا أن المعقول من كل واحد منهما من ذلك [الوجه] كالمعقول من الآخَر بحيث لو سبق أيُّهما كان إلىٰ الذهن لم يدرك العقلُ تفرقةً بينه وبين الآخَر، كالعلم من حيث هو علم بالأشياء المختلفة، ولو اقتضىٰ اختلافُ المتعلق اختلافَ نوع المتعلق لَما عُقِلَ عمومٌ بين شيئين البتَّة، كذلك صحة الرؤية لا تختلف بكون المرئي جوهرًا ولا عَرَضًا، ومن الدليل علىٰ أنها مشتركة صحة انقسامها إلىٰ رؤية كذا ورؤية كذا، ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركًا.

قوله في السؤال الخامس: (لا نسلِّم امتناع تعليل الأحكام المتساوية بعلل مختلفة). قلنا: لأن الأحكام العقلية كالعالِمية والقادرية لا تتميز باعتبار ذاتها؛ إذ لا حقيقة لها في نحو ذاتها، وإنما تتميز باعتبار المعاني الموجِبة لها، فلو علَّلنا العالِمية بغير العلم لكان ذلك قلبًا لجنسها، وقلبُ الأجناس محالٌ، لا يقال: لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وذلك يوجب تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة كما تقدم من أن الحصة من اللونية الموجودة معلَّلة بخصوصيات الألوان؛ لأنَّا نقول: لا يُمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد كما مثَّلتُم، وإنما يُمنع كون الأخص علة للحصة النوعية، ولأن الفصل قد يكون صفة كالباقي، والصفة تفتقر في وجودها

إلىٰ وجود ذلك الأعم، فكيف يكون علة في وجوده؟!

قوله في السؤال السادس: (لا نسلِّم أن الوجود مشترك بمعنىٰ أنه مقول بالتواطؤ). قلنا: الدليل عليه أنَّا نعلم بالضرورة انقسام الوجود إلىٰ واجب لذاته وممكن لذاته، ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركًا، ومَن زعم أنه مقول بالاشتراك وأن وجود كل شيء حقيقتُه والحقائق مختلفة فيكون مختلفًا - لا يصح؛ لأن وجود الباري معلوم لنا، وماهيَّته غير معلومة لنا، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم [وكذلك نعلم وجود كثير من الأشياء الممكنة وإن لم نعلم حقائقها] وأما مَن زعم أنه [مقول] بالتشكيك علىٰ الممكن والواجب وأنه لواجب الوجود أولىٰ وأولىٰ، فنقول: كون الوجود لواجب الوجود أوَّليًا وأولويًا لا يخلو إما أن يتوقف معقول الوجود علىٰ هذا القيد أو لا، فإن توقف وجودُه عليه لزم التركيب في وجود واجب الوجود، وهو محال، وإن لم يتوقف علىٰ تلك الزيادة لزم التواطؤ.

قوله: (لو كان متواطئًا لكان جنسًا). قلنا: لا نسلِّم؛ لأنه لو كان جنسًا لتوقف فهمُ ماهية ما يقال عليه علىٰ فهمه؛ لأن الجنس ذاتيٌّ، ولَما أمكننا أن نعقل ماهية الجنة والنار وأن نطلب الدليل علىٰ أنهما هل هما موجودتان مُعدَّتان أمْ لا علم أن وجودهما غير ماهيَّتهما.

قوله في السؤال السابع: (لِمَ قلتم إنه لا مشترك إلا الوجود والحدوث ليلزم من إبطال التعليل بالحدوث التعليلُ بالوجود؟) قلنا: إذا تقرر أن الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول: ما به الاشتراك من هذه المختلفات لا يخلو إما أن يكون نفيًا أو إثباتًا، والنفي لا يصلح أن يكون مصحِّحًا للرؤية وإلا لصحت رؤية المعدوم، ولامتنعت رؤية الموجود، والإثبات إما أن يتقيَّد بالوجود أو لا، فإن لم يتقيد [بالوجود] كان حالاً، ويلزم أن لا يُرَىٰ الموجود، وإن تقيَّد بالوجود فلا يخلو إما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفًا، لا جائز أن يتقيد بكونه صفة وإلا لَما رُؤي الموصوف، ولا بكونه موصوفًا وإلا لَما رُؤيت الصفة، فتعيَّن أن يكون موجودًا

مطلقًا، ثم لا يخلو إما أن يكون وجود المرئي أو غيره، لا جائز أن يكون غيره؛ لوجوب اختصاص العلم بمحل، فتعيَّن أن يكون إنما رُؤي لوجوده.

قوله في السؤال الثامن: (وهو خرم الحصر بالإمكان فإنه أيضًا مشترك، وبالمركَّب من الجوهر والعَرَض). فنقول: ما ذكرناه من التقسيم جائز؛ فإن الإمكان لا يخلو إما أن يكون عدمًا أو ثبوتًا لا يتقيد بالوجود أو يتقيد بالوجود، فإن كان عدمًا أو ثبوتًا لا يتقيد بالوجود لزم أن لا يُرَىٰ الموجود، وإن تقيَّدا بالوجود لزم التركيبُ في العلة العقلية، وهو محال، وإنما قلنا إن التركيب في العلة العقلية محال لأنه لو جاز التركيبُ فيها للزم نقض العلة العقلية وتخلُّفُ الحكم عن المعلول، وهو محال. بيان اللزوم: أنه لو كان المجموع [علة للثبوت لكان عدم كل واحد من ذلك المجموع علة لعدم تلك العلية؛ فإن المجموع] يكفي في عدمه عدم بعض أجزائه، فإن انعدمت بعدم أحد جزئيها ثم انعدم بعد ذلك الجزء الآخَر فلا يخلو إما أن يوجِب عدمُ ذلك الجزء الثاني عدمَ العِلِّيَّة أو لا، فإن لم يوجب عدمَها لزم أن لا يكون عدم أحد الجزئين علة لعدم المركَّب، وقد فرضناه علة، هذا خُلْفٌ، وإذا وجب عدمُه كان تحصيلاً للحاصل، وإنه محال، وبهذا يندفع ما ذكره من احتمال التعليل بالمركَّب من الجوهر والعَرَض، ويبطل التعليلُ بموجودينِ بوجه آخر وهو أن العلة يقتضي حكمها لنفسها، وجهة الاقتضاء وصفٌ لها، ويمتنع حصولُ الصفة الواحدة بموجودينِ.

قوله في السؤال التاسع: (لا نسلِّم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار، وأن الحدوث هو الوجود المقيَّد بمسبوقية العدم، والمسبوقية أمرٌ يقارن الوجودَ، وأن ذلك كيفية وصفة للموجود). قلنا: الحدوث صفة اعتبارية لا حقيقية؛ لأنها لو كانت صفة حقيقية ثبوتية لامتنع القول بقِدَمِها، ولو كانت حادثة وحدوثها صفة ثابتة قائمة بها لزم قيامُ المعنىٰ بالمعنىٰ والتسلسلُ، فتعيَّن أن الحدوث لا يُعقَل إلا بشركة من العدم، والعدم لا يصح أن يكون علة ولا جزءًا من العلة.

قوله في السؤال العاشر: (إنه كما يُعتبر في ثبوت الحكم ثبوتُ العلة ولا بد أن تكون موجودة بشرطها وانتفاء مانعها، فلِمَ قلتم إن الأمر ههنا كذلك بالنسبة إلىٰ القديم؟) قلنا: العلة [العقلية] يقتضي حكمها لنفسها أينما وُجدت، وما يقتضي لنفسه وذاته لا يتأخر مقتضاه عن تحقيق ذاته، فلو توقف اقتضاؤه علىٰ شرطٍ وانتفاءِ مانعٍ لكان ذلك الشرط والانتفاء جزءًا من علة اقتضائه، ويعود المحذور من تركيب العلة، لا يقال: فالعلم يقتضي كون محله عالمًا وهو مشروط بالحياة؛ لأنَّا نقول: الحياة شرطٌ في وجود العلم لا في اقتضائه.

قوله في السؤال الحادي عشر: (لِمَ قلتم إنه إذا كان مصححًا في الحكم يلزم أن يكون مصححًا بالنسبة إلىٰ كل أحد حتىٰ يلزم أن تصحح رؤيته لنا؟) قلنا: حكم العلة العقلية يجب طردُه، وقد حقَّقنا أنه مصحِّح بالنسبة إلينا فيما تعلقت به رؤيتنا وأنه مشترك.

وقوله: (إن صحة خلق الجواهر معلَّلة بإمكانها، ولا يصح بالنسبة إلينا). قلنا: لا نسلِّم ثبوت حكم الخالقية لنا في صورةٍ ما ليلزم من تعيُّن علَّتها أن يطَّرد في صحة خلق الجواهر لنا. فإن قيل: فيلزمكم ذلك في الكسب الذي أثبتُّموه؛ فإنكم وإن نفيتم عن العبد الخالقية لم تنفوا عنه الكسب. قلنا: لا نسلِّم أن تعلُّق أكسابنا ببعض الأفعال كان لمعنًىٰ يوجد بالنسبة إلىٰ حدوث الجواهر، ولا يتم [النقض] ما لم تعيِّنوا مشتركًا وهو علة الكسب لنا وتحقِّقوه فيما سُلِّمَ امتناع تحقُّق الكسب فيه.

قوله في السؤال الثاني عشر: (ما ذكرتموه ينتقض ببقية الإدراكات كالشم والذوق واللمس؛ فإن دليلكم مطَّرد فيه، ولا يصح تعلُّقها به تعالىٰ). قلنا: من مقدِّمات دليلنا أن الأبصار تتعلق بالمختلفات من الجواهر والأعراض بالضرورة، وهذه قضية مدرَكة بالحس، ولا نسلِّم تعلُّق بقية الإدراكات بالمختلفات؛ فإن كل إدراك منها يتعلق بنوع من الأعراض، فلم يطَّرد الدليلُ. وأجاب بعض الأصحاب بأن هذه لا تنفكُّ عن اتصالات جسمانية فيمتنع تعلُّقُها به تعالىٰ، بخلاف الرؤية.

ولقائل أن يقول علىٰ هذا: إن صح إثبات الرؤية بدون اشتراط بنية مخصوصة وانبعاث أشعة واتصالها بالمرئي وأن المرئيَّ في غير جهة من الرائي وأن جميع ذلك شروط في العادة لا في العقل، فما المانع من تعلُّق هذه الإدراكات بدون الاتصالات، وأن تلك الاتصالات شرطٌ في العادة لا في العقل.

قوله في السؤال الثالث عشر: (لو كان المصحِّح هو الوجود لم ندرك اختلاف الأشياء). قلنا: إذا شاهدنا وجود شيء أدركنا ذلك منه تبعًا لإدراك وجوده كما قالت البهشمية إن الرؤية تتعلق بأخص وصف الشيء، ويتبعها العلمُ بوجوده، مع حكمهم بأن الحال لا توصَف بأنها معلومة، وإن لم تكن معلومة فكيف يُقضَىٰ بأنها مدرَكة بالحس؟ فإن قالوا: ما صرنا إليه أدخل في العقول؛ فإن العلم بالأخص يستلزم العلمَ بالأعم، والوجود أعم، وما صرتم إليه غير لازم في العقل وهو أن إدراك الأعم - وهو الوجود - يتبعه إدراك الأخص. قلنا: العلم بالأخص إنما يستلزم العلم بالأعم الذاتي، أما الأعم العارض فغير مستلزِم له، والوجود عندكم عارض علىٰ الماهيات؛ فإنكم أثبتُّموها في العدم عريَّة عن الوجود، ثم زعمتم أن الوجود يعرِض لها من الفاعل المختار، فإذًا لم يلزم من إدراك ماهيةٍ ما وتميُّزها علىٰ أصولكم إدراكُ كونها موجودة، أما نحن فنعتقد أن وجود الماهية لا يفارقها بل متىٰ ثبتا ثبتا معًا، ومتىٰ انتفيا انتفيا معًا، وإذا كان كذلك فلا مانع أنه متىٰ أُدرك أحدهما أُدرك الآخَر [تبعًا له] ونحن لا ندَّعي ذلك لزومًا عقليًّا بل بمجرد العادة.

وأقدح هذه الأسئلة منعُ أصل التعليل والنقض ببقية الإدراكات، فمن ثَم اعتمد بعض الأصحاب في الجواز علىٰ السمع، وأنا أقول: إن هذه الطريقة مبنيَّة علىٰ مغالطةٍ وهي أنهم بنوا الأمر فيها علىٰ أن الرؤية لا بد لها من مصحِّح، والمصحح هو ما لا يثبت الشيءُ إلا مع ثبوته، كالحياة بالنسبة إلىٰ العلم، والعلم بالنسبة إلىٰ الإرادة، ولا يلزم من وجود مصحح وجود ما هو مصحح له، فإذًا المصحح من قبيل الشروط لا من قبيل العلل، وقد اعتمدوا في تعيين الوجود علىٰ

إلزام [أحكام] العلل من امتناع التعليل بالعدم، ووجوب تعليل المشترك بعلة مشتركة، ووجوب الاطِّراد، ومنع التركيب، والشروط ليست كذلك؛ فإن الشيء الواحد يصح أن يكون مشروطًا بأشياء، ويصح أن يكون شرطًا في أشياء، والشرط لا يؤثِّر في المشروط، فيصح أن يكون وجودًا وعدمًا.

ثم قرَّر احتجاج أبي الحسن علىٰ جواز الرؤية بالسمع بقول الكليم عليه السلام بما تقدم ذِكرُه، وزاد: قالوا: إنما سأل لقومه لا لنفسه؛ لأنه عالِم بامتناعه عليه. قلنا: لو كان كذلك لكان ذلك تأخيرًا للبيان عن وقت الحاجة، وإنه لا يجوز، ألا ترىٰ أنهم لمَّا قالوا له: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ عجَّلَ الجواب فقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ [الأعراف: ١٣٨] قالوا: سأل خلق علمٍ ضروري لِما علمه بالنظر. قلنا: العلوم بعد حصولها كلها ضرورية، فلا معنىٰ لطلب تحصيل الحاصل.

ثم قرَّر هذا الدليل من وجه ثانٍ ونسبه للفخر بأنه [تعالىٰ] علَّق رؤيته علىٰ استقرار الجبل، علىٰ ما سبق بيانه، وزاد: ويَرِد عليه أنه لا يلزم من كونه ممكنًا في نفس الأمر أن يكون ممكنًا مع تقدير التجلِّي؛ فإن الممكن في نفسه قد يمتنع لغيره، كيف وسياق الآية يدل علىٰ خلاف ما ذكره؛ فإن المفهوم منه التنبيه علىٰ غاية البعد، وهو كقوله: ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠].

ثم قال: وأقرب من هذا كله أن الله تعالىٰ أخبر أن الرؤية ستكون للمؤمنين في الدار الآخرة، وقوله حق، ووعدُه صدق، ولا يقع إلا جائزًا، فكل ما يدل من السمع علىٰ أنه سيقع يدل علىٰ جوازه.

ثم قال: وزعموا في جواب موسىٰ الكليم عليه السلام «لن تراني» أن «لن» تقتضي النفي علىٰ التأبيد. قلنا: «لن» لا تدل إلا علىٰ مجرَّد النفي في الاستقبال، ولا إشعار لها بالتأبيد، بدليل قوله تعالىٰ في عدم تمنِّي اليهود الموتَ: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٩٥] وهم يتمنونه في النار، ولو سُلِّمَ إشعارها بالتأبيد فهو

بحسب ما سأله الكليم، وهو إنما سأل رؤيته في الدنيا، فلا ينفي ذلك وقوعَ الرؤية في الآخرة.

فصل:

قال النسفي في شرح العمدة(١): زعمت طائفة من مثبتي الرؤية باستحالة رؤيته تعالىٰ في المنام؛ لأن ما يُرَىٰ في المنام خيال ومثال، والله يتعالىٰ عن ذلك؛ لأن النوم حدث، فلا تليق حالة الحدث بهذه الكرامة. وجوَّزها بعضُ أصحابنا بلا كيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال كما عرفناه في اليقظة تمسكًا بما رُوي عن النبي ﷺ: «رأيتُ ربي في المنام البارحةَ». وتشبُّثًا بالمحكيِّ عن السلف؛ فإنه رُوي عن أبي يزيد أنه قال: رأيت ربي في المنام، فقلت: كيف الطريق إليك؟ فقال: اترك نفسك وتعالَ. ورأىٰ أحمد بن خضرويه ربه في المنام، فقال: يا أحمد، كل الناس يطلبون مني إلا أبا يزيد فإنه يطلبني. ورُوي عن حمزة الزيَّات وأبي الفوارس شاه بن شجاع الكِرْماني ومحمد بن علي الترمذي والعلاَّمة شمس الأئمة الكردري رحمهم الله أنهم رأوه، وقد حكىٰ لي متعلِّم زاهد كان يختلف إليَّ ببخارَىٰ أنه رآه، وقد رأيتُ فيها شابًّا متعبِّدًا لا يختلط بالناس، وكان يُرَىٰ في الليالي، فسألت عن حاله فقالوا: إنه رأىٰ ربه. ولأن ما جازت رؤيته في ذاته لا يختلف بين النوم واليقظة، وذلك لأن الرائي في النوم هو الروح لا العين، وذلك نوع مشاهدة يحصل في النوم، وإذا جاز هذا في اليقظة لقوله عليه الصلاة والسلام: «اعبدِ الله كأنَّك تراه» فلأنْ يجوز في النومِ والروحُ في حالة النوم أصفَىٰ أَولىٰ، والرائي في النومِ الروحُ، وهو لا يوصَف بالحدث(٢)، وقولهم: ما يُرَىٰ في النوم خيال ومثال [قلنا]: لا نسلِّم بأنه منحصر في ذلك، وهذا الكلام منكم نظير قول المعتزلة: إن ما يُرَىٰ في الشاهد جسم أو عَرَضٌ

---

(١) شرح العمدة ص ٢٢٦ - ٢٣٨. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٢) بعده في شرح العمدة: وإنما يوصف الجسد به، علىٰ أن الكلام فيمن نام قاعدا أو ساجدا، وهذا النوم ليس بحدث.

أو جوهر، والباري منزَّه عن ذلك فلا يُرَىٰ. فكل ما أجبنا لهم ثَم فهو جواب لكم [هنا].

فصل:

قال النسفي: المعدوم ليس بمرئيٍّ، كما أنه ليس بشيء، وهاتان مسألتان؛ أما الأولىٰ فقد جرت المناظرة فيها بين الإمام الزاهد نور الدين الصابوني والشيخ رشيد الدين، فقال الإمام: الطريق فيه النقل والعقل؛ أما النقل فقد أفتىٰ أئمة سمرقند وبخارَىٰ علىٰ أنه غير مرئي، وقد ذكر الإمام الزاهد الصَّفَّار في آخر كتاب التلخيص أن المعدوم مستحيل الرؤية، وكذا المفسِّرون ذكروا في التفاسير أن المعدوم لا يصلُح أن يكون مرئي الله تعالىٰ، وكذا قول السلف من الأشعرية والماتريدية أن الوجود علة جواز الرؤية، ناطق بهذا؛ إذ العلة العقلية شرطُها أن تكون مطَّردة منعكسة، وأما العقل فلأن الشعر الأسود بياضه معدوم في الحال [فإن كان ذلك البياض مرئي الله تعالىٰ في الحال] فلا يخلو إما أن يراه في هذا الشعر أو في شعر آخر أو لا في محل، فإن رآه في هذا الشعر فقد رآه أسود وأبيض في حالة واحدة، وهو محال [وإن رآه في محل آخر فيكون المتصف بالبياض ذلك المحل لا هذا] وإن رآه لا في محل فهو محال، والمحال ليس بمرئيٍّ إجماعًا، وكذا في الشخص الحي إن رأىٰ موته فيه فقد رآه حيًّا وميتًا في زمان واحد، وإن رآه في شخص آخر فيكون الموت صفة ذلك الشخص، وإن [رآه] لا في محل فكما مر. قال الشيخ: المحدَثات كانت موجودة [في علم الله تعالىٰ] في الأزل علىٰ هذه الهيئات وكان الله رائيًا لها في الأزل كما هو راءٍ لها في الحال. قال الإمام: هذا قول بقِدَم العالَم؛ لأنك صرَّحت بأنها موجودة في الأزل وإن قيَّدتَ بقولك «في علم الله»، وفيه تناقُضٌ؛ لأن المحدَثات لا تكون موجودة في الأزل؛ فإنها لو كانت موجودة في الأزل لكان إيجاد الباري إياها إيجادًا لموجود، ولأن المحدَثات لو كانت موجودة في علم الله تعالىٰ لكان الله تعالىٰ رائيًا للموجود لا للمعدوم، وهذا بمعزل عن الخلاف، والخلاف

إنما وقع في رؤية المعدوم. قال الشيخ: الرؤية صفة لله تعالىٰ، وهي كاملة[١] غير قاصرة كسائر صفاته، ولو لم يكن المعدوم مرئيًّا له لتطرَّق القصورُ في صفته، وهو منزَّه عنه. قال الإمام: نعم، لا قصور في صفته، لكن الداخل تحت صفاته ما لا تستحيل إضافته إليه لا ما تستحيل، فالقدرة صفة لله تعالىٰ، ثم ما يستحيل أن يكون مقدورًا لا تستقيم إضافة القدرة إليه كذات الله تعالىٰ وصفاته، والمستحيلات كالولد والصاحبة والجمع بين الضدين، فكذا هنا رؤية كاملة [له] ولكن المعدوم لمَّا لم يصح[٢] أن يكون مرئيًّا لا تستقيم إضافة رؤيته إليه[٣]. قال الشيخ: لمَّا كان الباري قديمًا بصفاته كانت رؤيته قديمة، فلو لم تكن المحدَثات مرئية له في الأزل [وصارت مرئيَّة عند حدوثها لوقع التغيُّر في صفة الرؤية، ولا يجوز التغير في صفاته. قال الإمام: الله تعالىٰ خالق في الأزل] والخلق صفة قديمة له، والمخلوق لم يكن في الأزل، وحين أوجده صار مخلوقًا له بعد أن لم يكن مخلوقًا له في حال العدم، ولم يقع التغيُّر في صفة الخلق، هكذا هنا المحدَثات حين كانت معدومة لم تكن مرئية له؛ لاستحالة رؤيته، وحين وُجدت صارت مرئية له، ولا يقع التغيُّر في صفته، واعلم أنَّا لا نقول إنه تعالىٰ راءٍ للعالَم في الأزل، ولكنَّا نقول إنه راءٍ في الأزل؛ لأنَّا لو قلنا بأنه راءٍ للعالَم في الأزل لاقتضىٰ وجودَ العالم في الأزل، وهو محال، وحين وُجد العالم نقول إنه راءٍ للعالم[٤]، وهذا التغيُّر وقع في المضاف إليه لا في المضاف. قال الشيخ: إذا جاز أن يكون العالم معلومًا له في الأزل وإن لم يكن موجودًا فلِمَ لا يجوز أن يكون مرئيًّا له في الأزل وإن لم يكن موجودًا؟ قال الإمام: قياس الرؤية علىٰ العلم لا يستقيم؛ لأن العلم يتعلق بالمعدوم والموجود، وأما الرؤية فلا تتعلق

(١) في شرح العمدة: شاملة.

(٢) في المطبوعة: يصلح. والمثبت من شرح العمدة.

(٣) بعده في شرح العمدة: ألا ترىٰ أن الألوان ليست بمسموعة للباري، ولا يتطرق الخلل في صفته لما ذكرنا.

(٤) في المطبوعة: خالق للعالم. والمثبت من شرح العمدة.

إلا بالموجود. فلما آل البحثُ إلىٰ هذا رجع الشيخ وقال: إن المعدوم ليس بمرئيٍّ. وهذه الأسئلة والأجوبة كانت بالفارسية، فنقلتُها بالعربية.

قلت: وقد نقلتُ هذا السياق من الكتاب من نسخة سقيمة، فليتأمل الناظر فيه.

ثم قال: وأما المسألة الثانية فنقول: إن المعدوم إذا كان ممتنع الوجود فقد اتفقوا علىٰ أنه نفيٌ محض، وليس بشيء ولا بذات، وأما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقال أصحابنا: إنه قبل الوجود نفيٌ محض [وعدم صرف] وليس بشيء ولا بذات، وهو قول أبي الحسين البصري من المعتزلة، وقال جمهور المعتزلة: إنها ماهيَّات وحقائق وذوات حالتَي وجودها وعدمها. والحاصل أنه لا يمكن تقرُّر الماهيات منفكَّة عن صفة الوجود عندنا؛ لأن الماهيات لو كانت متقرِّرة حالَ عدمها لكانت موجودة حال عدمها، فيلزم كونُها موجودة حال كونها معدومة، وهو محال، وهذا لأن الماهيات لو كانت متحقِّقة في الخارج حالَ عرائها عن الوجود لكانت متشاركة في كونها متحققة خارج الذهن [ومخالِفة بخصوصيَّتها المتعيِّنة، وما به المشاركة غير ما به المخالَفة، فكان كونها متحققة خارج الذهن] أمرًا مشتركًا زائدًا علىٰ خصوصيَّاتها، ولا معنىٰ للوجود إلا هذا التحقيق، فيلزم أن تكون حالَ عَرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود، واحتجُّوا بأن المعدومات متميِّزة في أنفُسها، وكل ما يتميَّز بعضه عن البعض فهي حقائق متعينة في أنفُسها، ولا معنىٰ لقولنا «المعدوم شيء» إلا هذا، وهذا لأنَّا نعلم أن غدًا تطلع الشمس من مشرقها لا من مغربها، وهذان الطلوعان معدومان في الحال، ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما عن الآخر، وهذا يدل علىٰ وقوع الامتياز في المعدومات، والدليل علىٰ أن كل متميِّز ثابت متحقِّق أن المتميز هو الموصوف بصفة لأجلها امتاز عن الآخَر، وما لم تكن حقيقته متقرِّرة[1] امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجِبة

---

(١) في شرح العمدة: وما لم يكن حقيقة متفردة.

للامتياز. والجواب: أن ما ذكرتم منقوض بالممتنعات؛ فإنَّا نقول: شريك الإله محال، والجمع بين الوجود والعدم ممتنع، وحصول الجسم الواحد في آنٍ واحد في مكانين محالٌ، وتميز بين كل واحد منهما، مع أن هذه الممتنعات نفيٌ محض وليست ذوات ولا حقائق وماهيَّات بالاتفاق، ولأن الوجود والثبوت مترادفان عند العقلاء، فلو كانت ثابتة في الأزل لكانت موجودة فيه، وهو محال، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ۝١﴾ [الحج: ١] [أي شيء عظيم] عند وجودها، وتمسُّكهم بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠] وقوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ - ٢٤] حيث سمَّىٰ ما سيكون أو سيفعله غدًا شيئًا وليس بشيء؛ لأن هذا من قبيل إطلاق اسم الشيء باسم ما يؤول إليه، علىٰ أن هذا يقتضي إطلاق [اسم] الشيء علىٰ المعدوم، ولا يقتضي كون المعدوم ذاتًا وماهية وحقيقة وعَرَضًا وحركة، وأنتم قائلون بذلك كله، فكان ما ذكرتم من النقوض مختلاًّ(١). والله أعلم.

(**الأصل العاشر: العلم بأن الله** عَزَّوَجَلَّ **واحد**) إن(٢) قلتَ: لِمَ أخَّرَ المصنف التوحيد مع أنه المقصود الأهم الذي دعا إليه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؟ قلتُ: لمَّا كان التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال، وكان ما تقدَّم من الوجود والقِدَم وسائر ما عقد عليه الأصول السابقة أوصافًا للباري سبحانه، كل منها من متعلقات التوحيد - اقتضىٰ ذلك تقديمَها؛ ليُعلَم ما توحَّدت به ذاته تعالىٰ عن سائر الذوات من الأزلية والأبدية والتعالي عن الجسمية والجوهرية والعَرَضية.

فإن قلت: فلِمَ لم يقدِّم التوحيد علىٰ الكلام في الاستواء والرؤية؟ قلت: لأن الكلام في ذلك تتمَّة للكلام علىٰ نفي الجسمية ونحوها.

---

(١) في شرح العمدة: من النصوص محتملًا.

(٢) المسامرة شرح المسايرة ص ٤٣.

واعلم أن الوحدة تطلق بمعنىٰ انتفاء قبول الانقسام، وبمعنىٰ انتفاء الشبيه، والباري تعالىٰ واحد بكلٍّ من المعنيين أيضًا؛ أما الأول فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركُّب من الأجزاء والحد والمقدار، وأما الثاني فحاصله انتفاء المشابِه له تعالىٰ بسائر الوجوه حتىٰ يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر، وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الأصل لإثباتها بالدليل.

وقوله: (**لا شريك له**) الشريك فَعِيل من الشركة وهو كون الشيء بحيث يتَّحد مع غيره في شيء، موضوعًا كان أو محمولاً، صفة أو موصوفًا، متعلقًا أو أثرًا. ثم أكَّده بقوله: (**فرد**) أي منفرد بصفات الجلال وصفات الإكرام (**لا نِدَّ له**) أي لا شبيه له.

ثم إن الوحدانيَّة هي الصفة الخامسة من الصفات السلبيَّة، كما أشرنا إليه أولاً، وهي[1] عبارة عن سلب التعدُّد في الذات والصفات والأفعال، فوحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتًا مركَّبة من جواهر وأعراض، والتعدد المنفصل بأن تكون ذاتٌ تماثِل ذاتَه، ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن تكون له قدرتان وإرادتان وعِلْمانِ فأكثر إلىٰ آخرها، والتعددَ المنفصل بأن تكون صفة في ذات تماثل صفاته الأزلية، ووحدانية الأفعال تنفي أن يكون فعلٌ أو اختراع أو إيجاد لغيره تعالىٰ من الممكنات، وإليه أشار بقوله: (**انفرد بالخلق والإبداع، واستبدَّ**) أي استقلَّ (**بالإيجاد والاختراع**) وقد تقدَّم أن الاختراع خاصٌّ بالله عَزَّوَجَلَّ، والفعل يُطلَق علىٰ القديم والحادث، إلا أنه في حق الله تعالىٰ حقيقة؛ لأنه هو الذي اخترعه، وأما في حق الحادث فمجازٌ، وإنما هو عبارة عن مباشرتهم للأشياء وتحريكهم لها، والإيجاد والخلق أيضًا خاصَّان بالله تعالىٰ (**لا مِثْل له يشابهه ويساويه**) المِثْل هو ما يسد مَسَدَّ الشيء، وقد يقال للذي يشاركه في الصفات النفسية، وقد يقال: هو الذي يشارك الشيء فيما يجب ويجوز ويستحيل (**ولا ضد**

---

(١) شرح العقيدة الصغرىٰ للسنوسي ص ٣٨.

له) في مُلْكه (**فينازعه ويناويه**) أي يعارضه، والمناوأة والمنازعة يكونان على سبيل المعانَدة، والمعاندة هي كون الشيء بحيث يستلزم كلٌّ منهما نقيضَ لازمِ الآخَر، وقد يقال: إنه يُفهَم من سياق المصنف أن الوحدانية عبارة عن مجموع أمور ثلاثة: نفيُ الكثرة في ذاته، ونفي النظير في ذاته وصفاته، وانفراده بالخلق والاختراع. وفي عبارة بعض المتأخرين: الوحدانية: عدم الاثنينيَّة في الذات العليَّة والصفات والأفعال، وإن شئتَ قلتَ: هو نفيُ الكمية المتصلة والمنفصلة، ونفيُ الشريك في الأفعال عمومًا، فجعل الأفعال مندرجة تحت العدم، وجعل نفي الشريك في الأفعال عمومًا معطوفًا على نفي الكمية المتصلة والمنفصلة، فاقتضى أنه ليس منهما، فليُتأمَّل. وإذا جعلنا الوحدانية مجموع تلك الأمور لا أن كل واحد منهما تتحقق به الوحدانية فيقال: إن اشتمال الوحدانية على تلك الثلاثة لا يصح أن يكون من اشتمال الكل على أجزائه، ولا الكلِّي على جزئيَّاته؛ أما الأول فهو منافٍ لقول بعض المتأخرين بأن الوحدانية عدم الاثنينية، فجعلها شيئًا واحدًا وهو العدم المضاف إلى تلك الأمور، فتلك الأمور ليست بأجزاء لها. وأما الثاني فظاهر؛ لعدم وجود ضابط تقسيم الكلي إلى جزئياته من صِدق اسم المقسم على كل من الأقسام، فلا يصح هنا أن يقال: نفي الكثرة عن الذات وحدانية ... الخ. أشار لذلك الشهاب الغنيمي في حاشية أم البراهين.

فصل:

قال السنوسي في شرح الكبرى ما حاصله[1]: إن عقود التوحيد على ثلاثة أقسام:

الأول: ما لا يثبُت إلا بالدليل العقلي [القطعي] وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه، كوجوده تعالى وقِدَمِه وبقائه وعلمه وقدرته وإرادته وحياته؛ إذ لو

---

(١) عمدة أهل التوفيق والتسديد للسنوسي ص ١٧٣ - ١٧٤.

استُدل بالسمع على هذه الأمور[١] لزم الدورُ.

الثاني: ما لا يثبُت إلا بالسمع، وهو كل ما يرجع إلىٰ وقوعِ جائزٍ، كالبعث وسؤال المَلَكينِ والصراط والميزان والثواب والعقاب ورؤيته سبحانه وغير ذلك؛ لأن غاية ما يدرك العقلُ من هذه الأمور جوازها، أما وقوعها فلا طريق له إلا السمع.

الثالث: ما يثبُت بالأمرين بحيث يستقلُّ كل منهما بالدلالة [عليه] وهو ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه، كالسمع والبصر والكلام، وكجواز الأمور التي أخبر الشرع بوقوعها، وكحدوث العالَم.

وقد اختُلف في معرفة الوحدانية، فقيل: هي من القسم الثالث فيصح الاستناد فيها إلىٰ كل من السمع والعقل، وقيل: بل هي من القسم الأول الذي لا يثبُت إلا بالعقل.

قال: والحاصل أنه لا خلاف في صحة الاستناد إلىٰ العقل وحده في عقد الوحدانية، واختُلف في صحة الاستناد فيها إلىٰ السمع وحده، فقيل: نعم، وقيل: لا، والأول رأي إمام الحرمين والفخر الرازي، والثاني رأي بعض المحقِّقين، وإليه مال شرف الدين ابن التلمساني، وهو الذي اخترتُ في هذه العقيدة. ا.هـ.

قال الغنيمي: فأنت ترىٰ الشيخ قد مال إلىٰ عدم صحة الاستناد إلىٰ السمع وحده في معرفة الوحدانية، لكن ينبغي أن يُتيقَّظ أن هذا الخلاف هل هو جارٍ في وحدة الذات وفي وحدة الصفات وفي وحدة الأفعال أو هو خاصٌّ ببعضها؟ يحتاج إلىٰ تأمُّلٍ.

وقال الجلال الدواني[٢]: اعلمْ أن التوحيد إما بحصر وجوب الوجود أو بحصر الخالقية أو بحصر المعبودية. قال: والأول قد مرَّت الإشارة إلىٰ دليله

---

(١) في المطبوعة: العقود. والمثبت من العمدة.

(٢) شرح العقائد العضدية لمحمد بن أسعد الدواني ص ٨٨ - ٩٠ (ط - دار الشروق الدولية).

في نفي المِثل، وقد يُستدل عليه بأنه لو تعدَّد الواجب [لذاته] لكان مجموعهما ممكنًا؛ لاحتياجه إلىٰ كل واحد منهما، فلا بد له من علة فاعلة مستقلَّة، وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا أحدهما ولا غيرهما؛ أما الأول فلاستحالة كون الشيء فاعلاً لنفسه، وأما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولاً لغيره، فتأمل، والثاني أُشيرَ إليه في الآية، وقد قيل إنه دليل إقناعي؛ لجواز أن يتفقا، فلا يلزم الفساد، والثالث - وهو حصر المعبودية وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدًا - فقد دلَّت عليه الدلائل السمعية، وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام [إذ] كلهم دعوا المكلَّفين أولاً إلىٰ هذا التوحيد، ونهوهم عن الإشراك بالله في العبادة، قال الله تعالىٰ: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝٩٥ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٥ - ٩٦] ا.هـ.

وبه تعلم ما أُجملَ في كلام الشيخ السنوسي آنفًا في اعتماده علىٰ ما مال إليه ابن التلمساني.

فصل:

وقعت لهم عبارات في تفسير التوحيد، ففي شرح الكبرىٰ للسنوسي(١) نقلاً عن ابن التلمساني: التوحيد: اعتقاد الوحدة لله تعالىٰ والإقرار بها.

وفي شرح الوسطىٰ(٢): حقيقة التوحيد: اعتقاد عدم الشركة في الألوهية وخواصِّها.

وفي بعض حواشي شرح العقائد النسفية مثل ذلك، زاد: وأراد بالألوهية وجوب الوجود والقِدَم الذي أتىٰ بمعنىٰ عدم المسبوقية بالغير وبخواصها، مثل

(١) عمدة أهل التوفيق والتسديد ص ١٧٤.

(٢) شرح العقيدة الوسطىٰ للسنوسي ص ٢٠٨ (ط - دار الكتب العلمية).

وانظر: شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٣٩.

تدبير العالَم، وخلق الأجسام، واستحقاق العبادة، والقِدَم الزماني، والقيام بنفسه.

وقال[(١)] بعض المحقِّقين: حقيقته إثبات ذات غير مشبهة للذوات، ولا معطِّلة عن الصفات، فليس كذاته ذات، ولا كصفته صفة.

وقال[(٢)] ذو النون: حقيقة التوحيد أن تعلم أن قدرة الله تعالىٰ في الأشياء بلا علاج، وصنعه بلا مزاج، وعلة كل شيء صنعه، ولا علة لصنعه.

وقال بعضهم: مَن ترك أربعًا كمُل توحيدُه وهي: كيف ومتىٰ وأين وكم؛ فالأول سؤال عن الكيفية وجوابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١] والثاني سؤال عن الزمان، وجوابه: ليس يتقيَّد بزمان، والثالث سؤال عن المكان، وجوابه: ليس يتقيَّد بمكان، والرابع سؤال عن العدد، وجوابه: هو الواحد الأحد.

ثم شرع المصنف في الاستدلال علىٰ الوحدانية فقال: (**وبرهانه قوله تعالىٰ:** ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾) [الأنبياء: ٢٢] وهل هذا البرهان إقناعي أو قطعي؟ يأتي الخلاف فيه (**وبيانه**) أي[(٣)] البرهان، وهو الآية، أي بيان وجه دلالتها (**أنه لو كانا اثنين**) أي لو فُرض وجود اثنين كل منهما متَّصف بصفات الألوهية التي

---

(١) تفسير القرطبي ١٨/ ٤٥٠ ونصه: «قال بعض العلماء المحققين: التوحيد: إثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات. وزاد الواسطي بيانًا فقال: ليس كذاته ذات، ولا كاسمه اسم، ولا كفعله فعل، ولا كصفته صفة إلا من جهة موافقة اللفظ، وجلت الذات القديمة أن يكون لها صفة حديثة، كما استحال أن يكون للذات المحدثة صفة قديمة، وهذا كله مذهب أهل الحق والسنة والجماعة».

(٢) الرسالة القشيرية ص ٢٨ ونصه: «سمعت أبا حاتم السجستاني يقول: سمعت أبا نصر الطوسي السراج يحكي عن يوسف بن الحسين قال: قام رجل بين يدي ذي النون المصري فقال: أخبرني عن التوحيد ما هو؟ فقال: هو أن تعلم قدرة الله تعالىٰ في الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيء صنعه، ولا علة لصنعه، وليس في السموات العلا ولا في الأرضين السفلىٰ مدبر غير الله، وكل ما تصور في وهمك فالله بخلاف ذلك».

(٣) المسامرة شرح المسايرة ص ٤٣.

منها الإرادة وتمام القدرة (**وأراد أحدهما أمرًا فالثاني إن كان مضطرًّا إلىٰ مساعدته كان هذا الثاني مقصورًا**) قد قصرت قدرتُه (**مقهورًا عاجزًا ولم يكن إلهًا قادرًا، وإن كان قادرًا علىٰ مخالفته ومدافعته كان الثاني قويًّا قاهرًا و**) كان (**الأول ضعيفًا قاصرًا، ولم يكن إلهًا قادرًا**) وفي بعض النسخ: قاهرًا. ويسمَّىٰ هذا البرهان عند القوم: برهان التمانُع، ويقال له أيضًا: برهان التطارُد، وقد اختلفت عبارات القوم في تقرير هذا البرهان بعبارات مختلفة، فقال شيخ مشايخنا في إملائه علىٰ البخاري ما نصه: إنه قد قام البرهان القاطع علىٰ وجوب عموم قدرته وإرادته لجميع الممكنات، فلو قُدِّر موجود له من القدرة علىٰ إيجادِ ممكنٍ ما مِثل ما له تعالىٰ لزم عند تعلُّق تينك القدرتين أن لا يوجَد شيء من العالَم بهما؛ لِما يلزم عليه من تحصيل الحاصل، أو كون الأثر الواحد أثرين؛ لأن المسألة مفروضة فيما لا ينقسم كالجوهر الفرد، فلا بد من عجزهما إن لم يوجد بهما، ومن عجز أحدهما إن وُجد بأحدهما دون الآخر، ويلزم من عجز أحدهما عجزُ الآخر؛ لأنه مثله، وإذا لزم عجزُهما في هذا الممكن لزم عجزهما في سائر الممكنات؛ إذ لا فرق، وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث، وهو محال؛ لأنه خلاف الحس والعيان، وإذا استبان وجوبُ عجزهما مع الاتفاق فمع الاختلاف أبين، وإليه الإشارة بالآية.

وقال ابن القشيري في التذكرة الشرقية: الدليل علىٰ وحدانيَّته تعالىٰ أنه لو كان للعالم صانعان فصاعدًا لم يَخْلُ إما أن يكونا قادرينِ، فلو كانا قادرين علىٰ الكمال لجاز في العقول تمانعُهما بأن يريد أحدهما بقاء الجسم في حالة معيَّنة ويريد الآخر فناءه في تلك الحالة، فإذا قدرا علىٰ تنفيذ إرادتيهما أدَّىٰ ذلك إلىٰ المُحال وهو أن يكون الجسم الواحد موجودًا معدومًا في حالة واحدة، وما أدَّىٰ إلىٰ المحال فهو محال، وإن كانا عاجزين أو كان أحدهما عاجزًا فالعاجز لا يصلُح للإلهية؛ لأنَّا بيَّنَّا أن الصانع قديم، وعجزُ قديمٍ محالٌ؛ لأن العجز لا يكون إلا عن فعلٍ يعجز عنه، وما لم يُتصور الفعل لم يُتصور العجز، وتقدير الفعل في الأزل محالٌ، وإن لم يكونا

قادرينِ علىٰ الكمال فلنفرض الدليل في أنْ يريد أحدهما وجود جوهر ويريد الآخر أن لا يوجد. هذا إذا لم يقدر أحدهما علىٰ شيء من الأعراض، فلنفرض الدليل في أن يريد الآخر ضدَّه ويذكر الدليل بأسره. ا.هـ.

وقال إمام الحرمين في «لمع الأدلة»(١): الدليل علىٰ وحدانية الإله أنَّا لو قدَّرنا إلهين وفرضنا عَرَضين فإن جوَّزنا إرادةَ أحدهما لأحد الضدين وإرادة الثاني للثاني استحال نفوذُ إرادتهما، واستحال أن لا تنفذ إرادتهما جميعًا؛ لامتناع وجوب الضدين والخلوِّ عنهما، وإن نفذت إرادة أحدهما كان الثاني مغلوبًا مستكرَهًا، وإن لم يجُز اختلافُهما في الإرادة كان محالاً؛ إذ وجود أحدهما ووجود صفاته يستحيل أن يمنع الثاني من أن يريد ما تصح إرادته عند تقدير الانفراد، والعاجز منحطٌّ عن رتبة الإلهية، وذلك مضمون الآية، والمعنىٰ: لتناقضت أحكامهما من تقدير قادرينِ علىٰ الكمال.

وقال شارحه ابن التلمساني ما نصه(٢): الوحدة عبارة عن سلب الكمية والكثرة، والباري تعالىٰ واحد في ذاته لا انقسام له، وواحد في صفاته لا نظير له، وواحد في إلهيَّته ومُلْكه وتدبيره، لا شريك له، ولا رب سواه، ولا خالق غيره، والغرض من هذا الفصل إقامة الدليل علىٰ استحالة موجودين يوصَف كل واحد منهما بالإلهيَّة، والإله هو العام القدرة، العام الإرادة، العام العلم وسائر الصفات، الذي ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فلو فرضنا إلهين بهذا النعت وقدَّرنا فعلين متقابلين لا يمكن الجمع بينهما، ولا الخلوُّ عنهما، كفرض جسم أراد أحدهما تحريكه و[أراد] الآخر تسكينه، أو أراد أحدهما إحياءه وأراد الآخر إماتته، فلا يخلو إما أن ينفذ مرادُهما معًا أو لا أو [ينفذ] مراد أحدهما دون الآخر، ولا مزيد في العقل علىٰ هذه القسمة، فإن نفذ مرادهما لزم أن يكون الجسم [الواحد] ساكنًا

(١) لمع الأدلة ص ٨٦.

(٢) شرح لمع الأدلة ص ١٠٢ - ١٠٣.

متحركًا حيًّا ميتًا في حالة واحدة، وذلك محال؛ لأنه جمعٌ بين الضدين، وإن لم ينفذ مرادُهما لزم الخلوُّ عن المتقابلينِ، ويلزم قصورُهما معًا ونقصُهما؛ لعدم نفوذ إرادتهما، وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ الإرادة هو الإله الحق، والثاني عاجز ناقص منحطٌّ عن رتبة الإلهيَّة.

ثم قال: وهذه الدلالة هي التي أرشد إليها الكتاب العزيز بقوله [تعالىٰ]: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وقال النسفي في شرح العمدة[١]: تقرير دلالة التمانُع التي عوَّل عليها جمهور المتكلمين هو أنه أن فرض إلهين قادرين متماثلين في صفات الألوهية يؤدي إلىٰ اجتماع الضدين أو عجز القادرين المتماثلين أو عجز أحدهما، والكل محال، وما يؤدي إلىٰ المحال محالٌ، وهذا لأنَّا إن فرضنا إلهين قادرين علىٰ جميع المقدورات، فإن أراد أحدهما أن يخلق في شخص حياةً، والآخر أراد أن يخلق فيه موتًا، فإن حصل مرادُهما لزم الجمعُ بين الضدين، وإن تعطلت إرادتهما ولم يحصل في المحل لا هذا ولا ذاك ثبت عجزُ كل واحد منهما؛ لتعطُّلِ إرادته وامتناع ما يريد إثباته بمنع صاحبه إياه؛ إذ لولا إرادة صاحبه ضد مراده لحصل مرادُه ونفذت مشيئتُه، وإن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر كان الذي تعطلت إرادته عاجزًا، والعاجز مستحيل أن يكون إلهًا؛ لأن العجز من أمارات[٢] الحدوث.

وقال البكي في شرح الحاجبية: عمدة الأشاعرة في إثبات الواحدية من جهة العقلِ الدليلُ الموسوم بدلالة التمانع، وحاصله أن يقال: صانع العالم واحد، بمعنىٰ أنه ليس مؤلَّفًا من أجزاء حتىٰ ينقسم إليها، فيلزم نفيُ الكمِّ - أعني المقدار - عنه، وأنه واحد، بمعنىٰ أنه لا ثاني له، فيلزم نفيُ الكم المنفصل عنه، أما الواحد بالمعنىٰ الأول فقد تقدم، وأما الثاني فلأنه لو كان صانع العالم أكثر من واحد لزم أن لا يوجَد

---

(١) شرح العمدة ص ١٤١.

(٢) في المطبوعة: مراتب. والمثبت من شرح العمدة.

شيء من العالَم، والتالي باطل بالضرورة فالمقدَّم مثله، أما الملازمة فلأنه علىٰ ذلك التقدير لو أراد أحد الآلهة وجودَ شيء من العالم فإما أن يريد الآخر وجوده أمْ لا، وعلىٰ ذلك فإما أن يريد العدمَ أم لا يريد لا عدمًا ولا وجودًا، والتالي باطل بأقسامه فالمقدَّم مثله، أما الملازمة فلضرورة الحصر، وأما بطلان التالي فالقسم الأول وهو أن يريد الآخرُ الوجودَ فهو محال؛ لِما يؤدي إليه من اجتماع مؤثِّرين علىٰ أثر واحد ومقدور واحد بين قادرين إن نفذت إرادتهما، والعجز والترجيح من غير مرجِّح إن نفذت إرادة أحدهما، والعجز ومخالفة الواقع أو وقوع الممكن بنفسه إن لم تنفذ إرادةُ واحد منهما. وأما القسم الثاني - وهو أن يريد الآخرُ عدمَه - فهو محال أيضًا؛ لما يؤدِّي إليه من اجتماع النقيضين إن نفذتا معًا، أو ارتفاعهما إن لم تنفذا، مع العجز والترجيح من غير مرجِّح إن نفذت إرادة أحدهما. وأما القسم الثالث - وهو أن لا يريد الآخر وجودًا ولا عدمًا - فعدم إرادته لا يخلو إما أن يكون لأجل إرادة الآخر، وهو محال؛ لِما يلزم من العجز وترجيح أحد المِثلين، أو لا لأجلها، فإرادته للوجود أو للعدم ممكنة الوقوع علىٰ ذلك التقدير، وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ فيُفرَض وقوع إرادته لأحدهما لكنَّ إرادته محال علىٰ ذلك التقدير فيكون محالاً، وما استلزم المحالَ فهو محال، فالإله الزائد علىٰ الإله الواحد محال، وهو المطلوب.

قلت: وهذا السياق الذي أورده فيه خلط برهان التمانع مع برهان التوارُد، والآية محمولة علىٰ كلٍّ منهما، ولكن لم يُشِر إلىٰ برهان التوارُد أحد إلا الكستلي في شرح العقائد النسفية، ونص تحريره(١): أنه لو وُجد إلهان يلزم أن لا يوجد شيء من الممكنات، وبطلان التالي ظاهر، أما الملازمة فلأنه لو وُجد ممكنٌ فإما أن لا يستند إليهما معًا فلا يكون واحد منهما إلهًا، أو إلىٰ كل [واحد] منهما فيلزم مقدورٌ بين قادرين، أو إلىٰ أحدهما [فقط] فيلزم الترجيح بلا مرجِّح؛ إذ صلاحيته

(١) حاشية الكستلي علىٰ شرح العقائد النسفية ص ٦٥. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

المبدئية مشتركة [بينهما، كما أن الحاجة مشتركة] بين الممكنات، فاحتياج بعضها في وجودها إلىٰ أحدهما دون الآخر ترجُّح بلا مرجِّح. فإن قلتَ: هو محتاج إلىٰ مطلق المبدأ وتأثير أحدهما بمجرَّد اختياره دون الآخر، قلتُ: حاجة خصوصيَّة المعلول إلىٰ خصوصية العلة ضرورية، وهذا البرهان يُتمسَّك به في شمول قدرته تعالىٰ، وفي كون أفعال العِباد مخلوقة لله تعالىٰ. ا.هـ.

وقد ذكر الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في عقيدته[1] وأبو الخير القزويني في «مَحَجَّة الحق» والإمام نور الدين الصابوني في عمدته وابن فورك في «المدخل الأوسط» بنحو مما تقدَّم من السياقات بأدنىٰ مخالفة في التعبير، ولم أتقيَّد بإيراد تلك النصوص؛ إذ كان مآلها إلىٰ ما سقتُ من عبارات المذكورين أولاً.

فصل:

قال السعد في شرح المقاصد[2]: إن أُريدَ بالفساد في الآية عدم التكوُّن فتقريره أن يقال: لو تعدَّد الإله لم تتكوَّن السماء والأرض؛ لأن تكوُّنهما إما بمجموع القدرتين أو بكلٍّ منهما أو بأحدهما، والكل باطل؛ أما الأول فلأن من شأن الإله كمال القدرة، وأما الثاني فلامتناع توارُد العلَّتين المستقلَّتين، وأما الثالث فلأنه يلزم ترجيحٌ بلا مرجِّح. وإن أريدَ به الخروج عمَّا هما عليه من النظام فتقريره: أنه لو تعدد الإله لكان بينهما التمانُع[3] والتغالُب وتميَّز صُنْعُ كلٍّ منهما عن صنع الآخَر بحكم اللزوم العادي، فلم يحصل بين أجزاء العالَم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد، ويختلُّ النظام الذي به بقاء الأنواع وترتُّب الآثار. ا.هـ.

وقد اقتصر الخيالي في حاشيته علىٰ العقائد[4] علىٰ الجملة الأولىٰ منها إلىٰ

---

(١) الإشارة إلىٰ مذاهب أهل الحق لأبي إسحاق الشيرازي ص ١١٤ (ط - المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية بمصر).

(٢) شرح المقاصد ٤/ ٣٧.

(٣) في شرح المقاصد: التنازع.

(٤) حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد النسفية ص ٥٣.

قوله: بلا مرجِّح، وقال: ويَرِدُ عليه أن الترديد [إما] علىٰ تقدير التمانُع الفَرْضي، فحينئذٍ يَرِدُ منعُ الملازمة؛ لأن وجودها لا يستلزم وقوعَ ذلك التقدير عقلاً، وإما علىٰ الإطلاق فحينئذٍ يمكن اختيار الأول، وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقَها بحسب الإرادة علىٰ وجه يكون للقدرة الأخرىٰ مدخل كما في أفعال العِباد عند الأستاذ، وكذا يمكن اختيار الثالث بأن يريد أحدُهما الوجودَ بقدرة الآخر أو يفوِّض بإرادته تكوين الأمور إلىٰ الآخر، ولا استحالة فيه.

فصل:

قد أوسع الكلامَ في أدلة التوحيد فيما رأيتُ الإمامُ أبو منصور التميمي في «الأسماء والصفات»، فأورد فيه خمسة أدلة، وشرطَ في برهان التمانُع شروطًا لم أرَ من تعرَّض لها من المتكلمين، ونحن نورد لك كلامه بتمامه؛ ليكون تبصرةً للناظر يستفيد منه، ولغرابة هذا الكتاب ربما لا يوجد في أكثر البلاد، فنقول:

قال في بيان أدلة الموحِّدين علىٰ توحيد الصانع: ومما يدل علىٰ ذلك أنه إذا ثبت لنا حدوث العالَم وثبت أنه لا بد له من محدِث لاستحالة وجود فعلٍ بلا فاعل كاستحالة وجود ضربٍ بلا ضارب ووجود نسخٍ وكتابة بلا ناسخ وكاتب - كان إثبات محدِث واحد لجميع الحوادث صحيحًا، وكانت الأعداد ما زاد عليه متعارضة، فلو جاز أن يكون للعالَم صانعان لجاز أن يكون له ثلاثة صانعينَ، ولجاز أربعة وأكثر منها إلىٰ ما لا نهاية، ولا يلزمنا علىٰ هذا الدليل إذا أوجبنا صانعًا واحدًا أن نجيز أكثر منه؛ لأن الواحد أوجبه الدليلُ بوجود الصنع وظهور الحوادث، والزيادة علىٰ الواحد لا يوجبها دليلٌ؛ لأن الصنع لا يقتضي أكثر من صانع واحد.

ودليل آخر: هو أنه لو جاز أن يكون للعقلاء والجمادات وسائر الحوادث صانعان أو أكثر من صانع واحد لم يصل الواحد من العقلاء إلىٰ معرفة صانعه بعينه ليعبده بعينه ويشكره علىٰ إنعامه عليه، ولم يكن صانعه قادرًا علىٰ تعريفه إياه وأنه

هو الذي صنعه دون غيره؛ لأن غيره قد يصنع مثل صنعِه، وفي هذا تعجيز الصانع عن تعريف مصنوعه العاقل ما يدل عليه، والعاجز لا يكون إلهًا صانعًا.

ودليل ثالث: لو كان للأجسام صانعان أو أكثر لم يَخْلُ أن يكون كل جزء من العالم فعهلما جميعًا أو يكون بعض العالم فعل أحدَهما وبعضُه فعل الآخر، ويستحيل حدوث كل واحد من فاعلين محدِثينِ له؛ لأنه باختراع أحدهما يوجَد، فلا معنىٰ لاختراع الآخر منهما له، ولأن قدرة كل واحد منهما إن كانت لا تصلح لاختراع الشيء إلا مع قدرة الآخر استحال صلاحُهما مجموعينِ لاختراعه؛ لأن ما يصلُح للاختراع مع ما لا يصلح للاختراع لا يقع بهما الاختراع؛ لأن ما استحال في الآحاد لم يتغير بالاجتماع، وما وجب في الآحاد لم يتغير بالاجتماع، وليس كالحجر يحمله الجماعة ولا يحمله كل واحد منهما، ولا كجواز الكذب علىٰ الآحاد وانتفائه عن أهل التواتُر؛ لأن هذا من باب الجواز في الآحاد، وما كان في الآحاد علىٰ طرفَي جواز جاز أن يتغير حكمُه في الاجتماع، وما لزم في الآحاد طريقةً واحدة لم يتغير بالاجتماع والكثرة. وإن كان كل واحد من الصانعين فاعلاً لبعض العالم دون بعضٍ لم يَخْلُ من أن يكون فِعل كلٍّ واحد منهما من جنس فعل الآخر أو خلافه، فإن اختلف فِعلاهما مثل أن يكون أحدهما فاعلاً للأجسام والآخر فاعلاً للأعراض لم يَجُز اختصاصُ قدرة أحدهما بالأجسام دون الأعراض إلا بمخصِّص يخصِّصها بها، وهذا يقتضي حدوث قدرتهما، والقدرة المحدَثة لا تحدث في ذات الإله القديم؛ لأن القديم لا يجوز أن يكون محلاً للحوادث، وإن كان فعلُ كل واحد منهما من جنس فعل الآخر وقدر كلٌّ واحد منهما علىٰ مثل ما قدر عليه الآخرُ من الأجسام والأعراض لم يَخْلُ من أن يكون مقدور كل واحد منهما مقدورَ الآخر أو غيره وإن كان من جنسه، فإن كانت مقدورات كل واحد منهما هي بعينها مقدورات الآخر وهما مع ذلك يجوز أن يتَّفقا في إرادة إيقاع مقدور واحد لوجب حدوثُه منهما، ويستحيل وقوع حادث من محدِثينِ كما يستحيل وقوع حركة

واحدة من محرِّكينِ، فإن كانت مقدورات كل واحد منهما غير مقدورات الآخر مع كونهما من جنسها فهو محال؛ لأن كل شيئين من جنس واحد متماثلان يصح علىٰ كل واحد منهما ما يصح علىٰ الآخر، وهذا يقتضي إذا كان مقدور أحدهما بقدرته أن تتعلق قدرة الآخر أيضًا به وأن تتعلق قدرته بمقدور الآخر؛ لأنه ليس من جنس مقدوره المتعلق بقدرته، وإذا وجب هذا وآل الأمرُ إلىٰ اشتراكهما في المقدورات كلها أدىٰ إلىٰ ما أفسدناه من حدوث مقدور واحد بقدرتين، وليس ذلك كما نجيز وقوع كسب المكتسب بقدرته وحدوثه بقدرة الإله سبحانه؛ لأنَّا لم نقُل إنها مكتسَبة بقدرتين، بل قلنا إن حدوثه كان بقدرة واحدة وهي قدرة الإله، واكتسابه بقدرة واحدة وهي قدرة المكتسِب له، وكان يصح حدوثُه بقدرة إله غيره مكتسب لمكتسبه، فبان الفرقُ بينهما.

ودليل رابع: وهو أنه لو كان للعالم صانعان وكان كل واحد منهما قادرًا علىٰ إحداث كل ما يحدثه الآخر فلا يخلو إذا أحدث أحدهما جسمًا أو عَرَضًا أن يكون الآخر قادرًا علىٰ إحداثه كما قدر عليه قبل حدوث ذلك الحادث أو لا يكون قادرًا عليه، فإن قدر عليه قدر علىٰ إحداث ما هو موجود حادث، وهذا محال، وإن خرج عن كونه قادرًا عليه فصاحبه هو الذي منعه من إيجاد مقدوره، وأخرجه عن القدرة عليه، وهذا يوجب أن يكون ممنوعًا، والممنوع العاجز لا يكون إلهًا صانعًا، ولا يلزم علىٰ هذا وجود المقدور الواحد؛ لأن الواحد لا يكون ممنوع نفسه، وقد يكون ممنوع غيره، كما لا يصح أن يريد خلاف مراد نفسه، ويجوز أن يريد خلاف مراد غيره، والتمانُع إنما يصح مع الاختلاف في المراد.

ودليل خامس: وهو أنه لا بد للصانع من أن يكون حيًّا قادرًا عالمًا مريدًا مختارًا، ومَن نازع في هذه الصفات للصانع بنينا الكلامَ معه عليها، فإذا ثبت وصفُ الصانع بما ذكرناه قلنا: لو كان للعالم صانعان وجب أن يكون كل واحد منهما حيًّا قادرًا عالمًا مريدًا مختارًا، والمختاران يجوز اختلافهما في الاختيار؛ لأن كل واحد

منهما غير مجبَر علىٰ موافقة الآخر في اختياره، فإذا صح هذا فلو أراد أحدهما خلاف مراد الآخر في شيء لم يَخْلُ من أن يتم مرادُهما أو لا يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما ولا يتم مرادُ الآخر، ومحال تمام مراديهما لتضادِّهما، وإن لم يتم مرادهما فهما عاجزان، وإن تم مراد أحدهما ولم يتم مراد الآخر فإنَّ الذي لم يتم مراده عاجز، ولا يكون العاجز إلهًا ولا قديمًا، وهذه الدلالة معروفة عند الموحِّدين بدلالة التمانُع، ولها شروط:

منها: تفسير معنىٰ التمانُع، وهو تفاعُلٌ من المنع، وذلك أن يقصد كل واحد منهما أن يمنع صاحبَه.

والشرط الثاني: هو العلم بأن التمانع بين القادرينِ إنما يقع في مخالفة أحدهما صاحبه في المراد بأنْ يريد ما يكرهه صاحبه فيكون حينئذٍ مَن لم يتم مرادُه منهما ممنوعًا عن إيقاع مراده. وزعم بعض القَدَرية أن التمانع يقع في الفعلين المقدورين لقادرينِ بأن يفعل أحدهما مقدوره في محل يمتنع به القادر الآخر عن إيقاع مقدوره فيه، ويلزمهم علىٰ هذا الأصل أن يكون الباري سبحانه ممنوعًا من فِعل السكون في محل قدرة غيره عندهم فيه حركة، وهذا فاسد، فما يؤدي إليه مثلُه.

والشرط الثالث: أن الحيين القادرين المتصرِّفين بإرادتين لا يستحيل منهما أن يريد أحدُهما ما يكرهه الآخر؛ لأن الذي ينفي إرادةَ أحدهما ليس هو النافي لإرادة الآخر؛ لأن الشيئين لا يتضادان في محلَّين، ولولا جواز اختلاف المريدين في المراد لَما صح التمانُعُ بينهما.

والشرط الرابع: أن التمانع بين القادرينِ لا يصح إلا بعد أن يكون محل فعلِهما واحدًا، ولولا ذلك لصح من أحدهما أن يوقِع في محل فعلاً ويوقع الآخرُ خلافَه في محل آخر؛ لأن المتضادين لا يتضادان في محلين، كالسواد والبياض في محلينِ.

والشرط الخامس: العلم بأن إرادة أحدهما يجب أن تكون بحيث لا يصح وجود إرادة الآخر منه؛ إذ لو كان محل إرادتهما واحدًا لوجب أن يصيرا معًا مريدينِ بإرادة واحدة ولم يختلفا حينئذٍ في المراد؛ لوجوب كون كل واحد مريدًا لِما يريده الآخر بإرادته.

والشرط السادس: العلم بأن إرادة كل واحد منهما يجب أن تكون غير مرادة؛ لأنه لو كانت الإرادة من المراد لكان كلما أراد أحدهما شيئًا حصل مراده في حال كونه مريدًا، ولم يَصِرْ ممنوعًا عن مراده بحال.

والشرط السابع: العلم بأن المتمانعينِ يجب أن تكون إرادة كل واحد منهما قبل مراده؛ لأن إرادته لو حصلت مع مراده لَما صح منعُه عن مراده؛ لأن الحي لا يكون ممنوعًا من فعلِ ما قد وُجد، ولا يقع التمانع بين المتمانعين في المراد ممنوعًا عن إتمام مراده عاجزًا عنه، والعاجز لا يجوز أن يكون قديمًا، والدليل علىٰ استحالة وجود قديم عاجز أن الفاعل القديم القادر قد وجب حصوله بدلالة الحوادث عليه، فلو صح كون قديم عاجز معه - وقد صح من أصلنا أن القادر يكون قادرًا بقدرة، والعاجز يكون عاجزًا بعجز - لوجب أن يكون اختصاص أحدهما بالقدرة والآخر بالعجز بعد استوائهما في الوجود والقِدَم والحياة والقيام بالنفس وسائر الأوصاف التي استحقها لا نفسها بمخصِّص خصَّها أو خص أحدهما بإحدىٰ الصفتين، وذلك يقتضي قيام معنىٰ حادث بأحدهما، وأن يكون محدِث الحوادث محدَثًا غير قديم، فهذا وجه بيان دلالة التمانع علىٰ التوحيد. ا.هـ. سياق الشيخ أبي منصور التميمي.

وقال الشيخ نور الدين الصابوني البخاري: فإن قيل: إذا علم أحدُهما أن الآخر يريد الحياة في جسم يوافقه في ذلك ولا يخالفه بإرادة الموت فيه، خصوصًا علىٰ أصلكم أن الإرادة تلازم العلمَ. قلنا: هذه الموافقة بينهما لا يخلو إما أن تقع ضرورةً أو اختيارًا، إن قلت: ضرورة، كان كل واحد منهما مضطرًّا إلىٰ موافقة

صاحبه فيكونان عاجزين، وإن قلت: اختيارًا، يمكن تقدير الاختلاف بينهما، فيتوجَّه التقسيمُ، وأما أن الإرادة تلازم العلم فعندنا الإرادة تلازم الفعل دون العلم، بدليل أن ذات الله تعالىٰ وصفاته معلومة له، وليست بمراد له، وكذا المعدوم الذي ليس بموجود تعلم إذا وُجد كيف يوجد معلوم له وليس بمراد له.

وقال النسفي في شرح العمدة(١): فإن قيل: هذه الأقسام إنما تتفرَّع علىٰ وقوع المخالفة بين الإلهين، فلِمَ لا يجوز فرضُ إلهين متوافقين في الإرادة بحيث يمتنع وقوع المخالفة بينهما علىٰ أنَّا نفرضهما حكيمين عالِمين بجميع المعلومات فلا يختلفان. سلَّمنا أنه يصح وقوع المخالفة بينهما، لكن المحالات التي التزمتموها إنما تلزم من وقوع المخالفة لا من صحة المخالفة، فما لم تثبتوا أن هذه المخالفة تدخل في الوجود ولا محالة لا يتم دليلُكم. قلت: الموافقة بينهما إن كانت عن ضرورة فقد ثبت عجزُهما واضطرارهما إلىٰ الموافقة، وإن كانت عن اختيار فيمكن تقدير الخلاف بينهما [وحينئذٍ] يتوجَّه التقسيم، ولأنه لو انفرد هذا لصحَّت منه إرادة الحياة، ولو انفرد ذلك لصحَّت منه إرادة الموت، فعند اجتماعهما تنتفي الصحَّتان؛ لأن كل واحدة من الصحَّتينِ أزليٌّ، والأزلي يمتنع زواله. وقولهم: هذه المحالات إنما تلزم من وقوع المخالفة لا من صحة المخالفة. قلنا: هنا مقدمة يقينية وهي أن كل ما كان ممكنًا لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ، ولو كانت المخالفة ممكنة لا يلزم من فرض وقوعها محالٌ، لكن المحال قد لزم من فرضِ وقوعها، وعند هذا نقول: لو فرضنا إلهين لكانت المخالفة بينهما إما أن كانت ممكنة أو لم تكن، والقسمان باطلان، فبطل القولُ بوجود إلهين، وإذا لم يُتصوَّر إثبات الصانعين للعالم كان الصانع واحدًا ضرورةً.

فصل:

رجعٌ إلىٰ تحقيق سياق المصنف وبيان لهذه الحُجَّة هل هي قطعية تفيد

---

(١) شرح العمدة ص ١٤٣ - ١٤٤.

القطعَ أو إقناعية تفيد الإقناع للمسترشد وإن لم تُفِدْ إفحامًا للجاحد؟ وصريح كلام السعد في شرح العقائد النسفية أنها إقناعية، وفي آخره ما ينافيه، كما سيأتي بيانه.

قال الكمال ابن الهمام في المسايرة وتلميذه ابن أبي شريف في شرحه، وقد جمعتُ بين عبارتيهما بما حاصله[1]: وهذا الذي ذكره حجة الإسلام ابتداءً لتقرير برهان التوحيد لا للزوم الفساد المذكور في الآية، وليس بيانًا للآية، وإنما بيانها بيان لزوم الفساد علىٰ تقدير التعدُّد، ولك أن تقول: بل ما ذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلالتها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمانُع بناءً علىٰ ما في الآية من الإشارة إليه، وإنما يكون ابتداء التقرير بالنظر إلىٰ عبارة الآية؛ فإن معناها لزوم الفساد بتقدير التعدُّد، وتحقيق هذا المحل: أن الكلام في إثبات التوحيد [بلزوم الفساد عند التعدد كما نطقت به الآية] إما أن يكون مع المِلِّي أو مع غيره، والمِلِّي هنا هو الذي اعتقد حَقِّية ملة نبيِّنا محمد ﷺ[2]، فأما الملي فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام علىٰ تقدير تعدُّد الآلهة؛ إذ هو قاطع بأن الله تعالىٰ أخبر بوقوعه مع التعدد، وما أخبر [تعالىٰ] بوقوعه فهو واقع لا محالة؛ لاستحالة الخُلْف في خبره تعالىٰ. وأما غير الملي فيلزمه ذلك أيضًا جبرًا، أي من جهة الجبر، أي القهر له، أو علمًا توجبه العادةُ، والعلوم العادية يحصل بها القطع داخلة في مسمَّىٰ العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض، ومثال العلوم العادية التي يحصل بها القطع كالعلم حالَ الغَيبة عن جبل عهدناه حجرًا بأنه حجر الآن لم ينقلب ذهبًا مثلاً، ولدخول العلم العادي في مسمىٰ العلم أجيبَ عن إيراد خروجه عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لمحلِّها تمييزًا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز؛ فإنه قد أُورِدَ علىٰ تعريفهم العلم بذلك أنه غير منعكس؛ لأنه تخرج عنه العلوم العادية؛ لاحتمالها النقيض؛ لجواز خرق العادة، مع أن العلم العادي داخل في مسمىٰ العلم، ومعدود من أقسامه، وتحرير الجواب: أن احتمال النقيض في العلم العادي بمعنىٰ أنه

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٤٤ - ٥٨. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٢) عبارة المسامرة: وهل المراد بالملي من اتبع ملة نبي من الأنبياء، وهو معناه المشهور، أو المراد به من اعتقد حقية ملة نبينا محمد ﷺ، والملائم لكلام المصنف هو الثاني.

لو فرض العقل خلافه لم يكن ذلك فرض محال؛ لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذواتها، والممكن لا يستلزم في شيء من طرفيه محالاً، وذلك الاحتمال بهذا المعنىٰ لا يوجب عدمَ الجزم المطابق للواقع بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه؛ لأن الاحتمال المُنافِي لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملاً لأنْ يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو في المآل كما في الجهل المركَّب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز إما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده إلىٰ موجِب، وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنىٰ الأول، فأثبتوا في العلم العادي ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجِب، وأعني بالموجِب: العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمُها، وهي أحد أقسام الموجِب في قولهم في تعريف العلم: أنه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجِب؛ إذ الموجِب الذي يستند إليه الجزم إما حس أو عقل أو عادة، وما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجِب هو معنىٰ العلم القطعي بأن الواقع كذا، فيحصل الفساد علىٰ تقدير تعدُّد الآلهة؛ لأن العادة المستمرة التي لم يُعهَد قط اختلالها في مَلِكينِ مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة علىٰ موافقة كلٍّ للآخر في كل جليل وحقير من الأمور، بل تأبىٰ نفسُ كلٍّ منهما دوام الموافقة وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر للآخر، فكيف بالإلهين؟! والحال أن الإله يوصَف بأقصىٰ غايات التكبُّر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالمُلْك والعلوَّ علىٰ الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] هذا أمرٌ إذا تُؤُمِّلَ لا يكاد لنفس يخطر نقيضه أصلاً فضلاً عن إخطار فرض النقيض مع الجزم بأن الواقع هو الطرف الآخر، وعلىٰ هذا التقدير هو علم قطعي لا تردُّد فيه بوجه من الوجوه، وإنما غلط من قال إن الآية حجة إقناعية من قِبَل أنه إذا خطر بباله النقيض - أعني دوام اتفاقهما - لم يجده مستحيلاً في العقل، وينسىٰ ما ذكرناه من أنه لم يؤخَذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض، بل المأخوذ فيه مجرَّد الجزم الكائن عن موجِب بأن الطرف الآخر المقابل للنقيض هو الواقع، وإن كان نقيضه لم يستحِلْ وقوعُه، وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية تحقيقية لا اقناعية.

قال ابن أبي شريف: وقد صدر من الشيخ عبد اللطيف الكِرْماني - وهو من معاصري السعد - تشنيع بليغ علىٰ قول السعد في شرحه علىٰ العقائد[1] أن الآية حجة إقناعية، والملازمة عادية. أي لا عقلية، والمعتبَر في البرهان الملازَمة العقلية. واستند هذا المعاصِر في تشنيعه إلىٰ أن صاحب التبصرة[2] كفَّر أبا هاشم بقدحه في دلالة الآية، وما تقدم من كلام شيخنا ابن الهمام يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبَرة في البرهان، ووجهه أن المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول، والملازمة العادية تحصِّله. ا.هـ.

قلت: وقال الخيالي في حاشيته علىٰ السعد[3]: والتحقيق في هذا المقام أنه إن حُملت الآية علىٰ نفي التعدُّد للصانع مطلقًا فهي حجة إقناعية، لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثِّر في السماء والأرض؛ إذ ليس المراد التمكُّن فيهما، فالحق حينئذٍ أن الملازمة قطعية؛ إذ التوارُد باطل، فتأثيرهما إما علىٰ سبيل الاجتماع أو التوزيع، فيلزم انعدامُ الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعًا؛ لأنه جزء علة أو علة تامة، فيفسد العالمُ، أي لا يوجد هذا المحسوس، كُلاًّ ولا بعضًا، ويمكن أن توجَّه الملازمة بحيث تكون قطعية علىٰ الإطلاق وهو أن يقال: لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنًا فضلاً عن الوجود وإلا لأمكن التمانُعُ المستلزِم للمحال؛ لأن إمكان التمانع لازمٌ لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء، فإذا فُرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتىٰ لا يمكن التمانع المستلزِم للمحال. ا.هـ.

رجعٌ لعبارة ابن أبي شريف، قال: واعلمْ أن العلاَّمة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولىٰ سعد الدين قد

---

(١) شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني ص ٢٩.

(٢) انظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ص ١١٥ - ١١٧.

(٣) حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد النسفية ص ٥٤.

أجاب عن الاعتراض والتكفير بما رأيت أن أسوقه بلفظه؛ لاشتماله على فوائد، قال رحمه الله: الإفاضة في الجواب على وجه يرشد إلى الصواب تتوقَّف على ما أورده الإمام حجة الإسلام رضي الله عنه بما حاصله أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الأدوية التي يعالَج بها مرض القلب، والطبيب إن لم يكن حاذقًا مستعملاً للأدوية على قَدْر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه، كذلك الإرشاد بالأدلة إلى الهداية إذا لم يكن على قدر إدراك العقول كان الإفساد للعقائد بالأدلة أكثر من إصلاحها، وحينئذٍ يجب أن لا يكون [طريق] الإرشاد لكل أحد على وتيرة واحدة، فالمؤمن المصدِّق سماعًا أو تقليدًا لا ينبغي أن تُحرَّك عقيدته بتحرير الأدلة؛ فإن النبي ﷺ لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرِّق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني، والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصرُّ على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان، وإنما ينفع معه السيف والسِّنان، والشاكُّون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يُتكلَّف[1] في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالأدلة اليقينية البرهانية؛ لقصور عقولهم عن إدراكها؛ لأن الاهتداء بنور العقل المجرَّد عن الأمور العادية لا يخص الله تعالى به إلا الآحاد من عباده، والغالب على الخلقِ القصورُ والجهل، فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نورَ الشمس أبصارُ الخفافيش، بل تضرهم الأدلة القطعية البرهانية كما تضر رياحُ الورد بالجُعْل، وأما الفَطِن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجَّة معه بالدليل القطعي البرهاني. إذا تمهَّد هذا فنقول: لا يخفَى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافةَ من العامة والخاصة، وأن النبي ﷺ مأمور بالدعوة للناس أجمعين، وبالمحاجَّة مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة

---

(١) في المسامرة: يتلطف.

القطعية البرهانية قاصرون، ولا يجدي معهم إلا الأدلة الخِطابية [المبنية] على الأمور العادية والمقبولة التي أَلِفوها وحسبوا أنها قطعية، وأن القرآن العظيم مشتمل على الأدلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلا العالِمون - وقليلٌ ما هم - بطريق الإشارة، على ما بيَّنه الإمام الرازي في عدة آيات [من] القرآن، وعلى الأدلة الخطابية النافعة مع العامة؛ لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجة [البرهانية] على الخاصة والعامة، على ما يشير لذلك قوله: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ۝٥٩﴾ [الأنعام: ٥٩] وقد اشتمل عليهما [عبارة] وإشارة قولُه تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ﴾ الآية، أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والأرض؛ لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدُّد الآلهة، ولا يخفَى أن لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف، ومن البيِّن أن الاختلاف ليس بلازم قطعًا؛ لإمكان الاتفاق، فلزوم الفساد لزوم عادي، وقد أشار إليه الإمام الرازي حيث قال(١): أجرى الله تعالى الممكنَ مجرى الواقع بناءً على الظاهر. ولا يخفَى على ذوي العقول السليمة أن ما لا يكون في نفس الأمر لازمًا وقطعيًّا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته إياه برهانًا [دليلاً قطعيًّا] زعمًا أن تسميته قطعيًّا وبرهانًا صلابة في الدين ونصرة للإسلام والمسلمين، هيهات هيهات! فإن ذلك مَدْرَجة لطعن الطاعنين، ونصرة الدين لا تحتاج إلى ادِّعاء ما ليس بقطعي قطعيًّا؛ لاشتمال القرآن على الأدلة القطعية [العقلية] التي لا يعقلها إلا العالِمون بطريق الإشارة النافعة للخاصة، وعلى الأدلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة، وأما البرهان [العقلي] القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التمانُع القطعي بإجماع المتكلمين المستلزِم لكون مقدور بين قادرينِ، ولعجزهما أو عجزِ أحدهما، على ما بُيِّن في علم الكلام، وكلاهما محالان عقلاً، كما بُيِّن فيه أيضًا، لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة،

---

(١) تفسير الفخر الرازي ٢٢/ ١٥١.

بل التمانع قد يكون برهانيًّا، وقد يكون خطابيًّا، ولا ينبغي أن يُتوهم أن كل تمانع عند المتكلمين برهان، وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة لا تنافي خطابيَّة لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة؛ لأن الفساد المدلول عليه بالإشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الإلهين المفروضين أو عجز أحدهما، والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والأرض عن النظام المحسوس، فأين أحدهما من الآخر؟ وحينئذٍ لا ينبغي أن يُتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق علىٰ تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الإشارة بناءً علىٰ أنه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلاً فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق؛ لأنه فرع إمكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق علىٰ تقدير[1] الفساد المدلول عليه بطريق العبارة؛ لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلاً، وإنما يستلزمه عادةً، والاستلزام العادي لا ينافي عدمَ الاستلزام العقلي، فليُتأمَّل. ثم ذكر بقية الجواب، وضمَّنه التعجبَ من تكفير صاحب التبصرة لمن قال إن دلالة الآية ظنِّية ونحو ذلك.

قال ابن أبي شريف: ولا يخفَىٰ بعد معرفة ما قرَّرناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب أن الآية دليل خطابي، أي ظني.

ثم قال: واعلم أنه قد وقع للسعد أواخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامَه في أوائله ويوافق كلام شيخنا؛ فإنه قال في الكلام علىٰ المعجزة ما نصه[2]: وعند ظهور المعجزة يحصل الجزمُ بصدقه بطريق جَرْي العادة بأن الله تعالىٰ يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة ... إلىٰ آخر كلامه، وهو مبسوط واضح، والله وليُّ الهداية والتوفيق.

فصل:

قد تقدَّم آنفًا أن هذا المطلب مما يصح فيه التمسك بالسمع، وأدلته من

---

(١) في المطبوعة: طريق. والتصويب من المسامرة.

(٢) شرح العقائد النسفية ص ٨٦.

السمع كثيرة، منها الآية التي سبقت، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [النحل: ٥١] وقوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ١﴾ [الإخلاص: ١] ولاعتناء الحق به أكَّده خبرًا بقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ﴾ [البقرة: ١٦٣] وشهادةً بقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨] وقَسَمًا عليه بقوله: ﴿وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفّٗا ١﴾ إلىٰ قوله: ﴿إِنَّ إِلَٰهَكُمۡ لَوَٰحِدٞ ٤﴾ [الصافات: ١ - ٤] وتكرَّرت آي التهليل في القرآن في ست وثلاثين موضعًا، وهي متمسَّك المحدِّث، ويزيد بأن الأنبياء والرسل عليهم السلام إنما بُعثوا من أجل التوحيد، ويستدل علىٰ ذلك بأحاديث. وأما الصوفي فيقول بما تقدَّم، ويزيد إشارةً بأن الكمال المطلق واحد؛ إذ لو كان متعددًا لَما كان مطلقًا بل كان مقيدًا ولو بنفي ما يدخل تحت العدد معه عنه، والإله لا يكون إلا كاملاً بالكمال المطلق، والكمال المطلق لا يتعدد، فالإله لا يتعدد. ويقول أيضًا: الإله لو كان متعددًا لكان العدد ذاتيًّا له؛ إذ لو لم يكن ذاتيًّا لكان لغيره، ولو كان لغيره لاحتاج في تعدده إلىٰ الغير، ولا شيء من المحتاج بإله، وباطل أن يكون التعدد ذاتيًّا له وإلا كان موقوفًا علىٰ ما يتعدد معه من ذاته، وما يتعدد معه غيره فيكون موقوفًا علىٰ غيره من ذاته، وكل ما هو موقوف علىٰ غيره من ذاته فهو ناقص لذاته. وأيضًا، كمال كل موجود في العالم بحصول حقيقة نوعه علىٰ التمام كالإنسان مثلاً، وحقيقة كل نوع علىٰ التمام واحدة، وإنما التعدد في الأشخاص، ثم كل شخص وجوده بحصول شخصه، وشخصه واحد، فإذًا لكل شيء وحدة بشخصه دائمًا أو وقتًا ما هو بها إما نوعًا أو شخصًا، وكل ما زاد علىٰ وحدته التي هو بها واحد فهو وحدة لغيره، فإذًا جميع الموجودات كلها وحدات، وهي كلها أثر للإله، فالإله واحد، ومن هنا قيل:

وفي كل شيء له آية تدل علىٰ أنه واحد(١)

فقد ثبت أن صانع العالم واحد، وإذا كان واحدًا فهو لا مِثل له يماثله في

---

(١) تقدم هذا البيت في الفصل الثاني.

حقيقة ذاته ولا في حقائق صفاته، لا من غير الممكنات وإلا لَما كان واحدًا ولا واجب الوجود؛ لِما يلزم من التركيب على ذلك التقدير، ولا من الممكنات وإلا لكان ممكنًا ضرورةَ أن ما يماثل الممكنَ ممكنٌ؛ لأن المِثلين هما المشتركان في صفات، وذلك كله محال، وهو أحد المطالب الاعتقادية، وهو متحصَّل ما تقدم في الصفات التنزيهية، فاعرفْ ذلك. والله أعلم.

تنبيه:

ثبت مما تقدم أن الإله هو الذي لا يمانعه شيءٌ، وأن نسبة الأشياء إليه على السوية، وبهذا يبطل قولُ المجوس وكل مَن أثبت مؤثِّرا غير الله من علة أو طبع أو مَلَك أو إنس أو جن؛ إذ دلالة التمانع تجري في الجميع، ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للإنسان، ولم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير من اعتقد تأثير النجوم أو طبيعة أو مَلَك أو غير ذلك. والله أعلم.

تكميل:

قال في «مقاصد الرحمة»: صفات الله تعالى على أربعة أقسام: إما سلوبة محضة، أو إضافة محضة، أو حقيقة عارية عن الإضافة [أو حقيقة تلزمها الإضافة][(١)] فمثال السلوب كونه ليس بجوهر ولا عَرَضٍ ولا جسم ولا متحيِّز ونحو ذلك، ومثال الإضافة كونه أولاً وآخرًا وظاهرًا وباطنًا، ومثال الحقيقة العارية عن الإضافة: الوجود والحياة، ومثال الحقيقة التي تلزمها الإضافة: العلم والقدرة والإرادة.

ثم هذه الصفات السلبية قد عدَّها الشيخ السنوسي وغيره خمسة: القِدَم، والبقاء، ومخالفته تعالى للحوادث، وقيامه بنفسه، والوحدانية. وحقيقة السلب:

---

(١) ما بين المعقوفين زيادة يقتضيها السياق دل عليها ما قبلها وما بعدها من أوجه التقسيم.

نفيُ أمرٍ لا يليق بالباري تعالىٰ، وهذا هو الصحيح المعقول المنقول. وقال بعضهم: السلبية منسوبة إلىٰ السلب لا علىٰ معنىٰ أن السلب داخل في مفهومها من غير أن يكون هناك أداة سلب، ويشهد له قول السنوسي(١): يعني أن مدلول كل واحد منها عدم أمرٍ لا يليق بمولانا تعالىٰ. وهذا هو المفهوم من كلام السعد وغيره.

وفي حاشية سيدي عبد القادر بن خدة الراشدي ما نصه: قوله «سلبية» أي مدلول كل واحدة سلبت أمرًا لا يليق بالباري تعالىٰ، ولم يقل «سالبة»؛ لأن السالب أعم من السلبي، فكل سلبي سالب، وليس كل سالب سلبيًّا، فبعض السالب سلبي كالمسلوب، وبعض السالب ليس بسلبيٍّ كالمعاني مثلاً، والفرق بينهما أن السلبي هو الأمر الذي يدل علىٰ سلب ما ينافيه مطابقةً كالقِدَم مثلاً؛ فإنه يدل علىٰ نفي العدم السابق الذي هو معنىٰ الحدوث مطابقةً، فكذا سائر المسلوبات، وإن دل علىٰ سلب منافيه بالالتزام فهو السالب، وليس كلفظ «القدرة» يدل علىٰ صفة يتأتّىٰ بها إيجاد كل ممكن وإعدامه بالمطابقة ويدل علىٰ سلب العجز عنه بالالتزام الحاصل هو الذي يفسَّر بالسلب.

قال الشهاب الغنيمي بعد أن نقل هذه العبارة: ولم أرَ هذا التفصيل والتفرقة بين السلبي والسالب علىٰ هذا الوجه إلا في كلام هذا الإمام.

قلت: وهو غريب، ولا يخلو عن تكلُّف، والأحسن ما تقدم تفسيره في كلام السنوسي وغيره؛ إذ لا محيد عنه، وهذا ما وقع الاختيار عليه في شرح المباحث المتعلقة بالركن الأول.

ثم شرع المصنف رحمه الله تعالىٰ في بيان الركن الثاني فقال:

(**الركن الثاني**) أي من الأركان الأربعة: (**العلم بصفات الله تعالىٰ**) اعلمْ أن صفات الله تعالىٰ منها ما هو جارٍ علىٰ الذات بحيث يُحمَل عليها كالحي والقادر

---

(١) شرح العقيدة الصغرىٰ للسنوسي ص ٢٦.

والعالِم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك، وبعضهم يسميها أحكامًا. ومنها ما هو ليس بجارٍ ولا محمول علىٰ الذات بل هو قائم به قيام الاختصاص كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام وغير ذلك. واختلفت الأشاعرة في إثبات الحال، فمَن نفاها منهم - وهم الأكثر - فمعنىٰ القادر مثلاً عندهم هو الذات من حيث قيام القدرة به، فهو اسم للذات باعتبار المعنىٰ القائم بها، فليس عند هؤلاء إلا الذات والقدرة القائمة به، فتارةً يعبَّر عن الذات بما لا يُشعِر بالصفة كما يعبَّر بأسماء الذات كـ «الله»، وتارةً يعبَّر عن تلك المعاني بما يُشعِر بها فقط لا بالذات، كما يقال القدرة مثلاً معبرًا عن الصفة الخاصة، وتارةً يعبَّر بما يُشعِر بهما معًا، وأن المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنىٰ به، وهذا [هو] المتبادر من التعبير، ونُقل عن الشيخ أن المدلول من قولنا «القادر» و«العالِم» مثلاً هو نفس الصفة التي هي القدرة والعلم من حيث قيامهما بالذات، وعلىٰ هذا جرىٰ في أسماء الصفات، حيث قال: لا هي عين المسمَّىٰ ولا هي غيره. وأما مَن أثبت الحال فيقول: إن هناك ثلاثة أمور: الذات، والمعنىٰ القائم به، والحال وهو كون الذات قادرة. والأولان موجودان، والحال ثابتة، وليست بموجودة ولا معدومة. وبالجملة، فمَن نفىٰ الأحوال ينظر في الصفات الجارية علىٰ الذات وفي الصفات القائمة في تعلُّقها، ومَن أثبت ينظر في ذلك، ويزيد بالنظر في إثبات الحال. وفي تعبير المتأخرين بعد ذِكر الصفات السلبية: ذِكر صفات المعاني وهي سبعة: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام. ويقال لها أيضًا: صفات الذات، وصفات الإكرام، وصفات الثبوت. وتقديم صفات السلب عليها من تقديم التخلية علىٰ التحلية، كما في تقديم النفي علىٰ الإثبات في «لا إله إلا الله»، وتقديم المعاني علىٰ المعنوية؛ لتوقُّفها عليها اشتقاقًا وتحقُّقًا؛ إذ العالِم مثلاً المأخوذ من كونه عالمًا مشتق من العلم، وثبوته للذات فرع ثبوته لها وقيامه بها. وبعضهم قدَّم المعنويةَ للاتفاق عليها، ولأنها دلائل علىٰ صفات المعاني، وإنما سُميت في الاصطلاح صفات المعاني لأنها صفات موجودة في نفسها، سواءٌ كانت حادثة كبياض

الجرم مثلاً وسواده، أو قديمة كعلمه تعالىٰ وقدرته، فكل صفة موجودة في نفسها تسمىٰ: صفة معنىٰ؛ لأنها معانٍ زائدة علىٰ معنىٰ الذات العليَّة، وهذا في اصطلاح المتأخرين، وأما المتقدِّمون - كالمصنف وغيره - فلا فرق عندهم بين المعاني والمعنوية، ويطلقون صفات المعاني عليهما معًا؛ لأن ما يسمِّيه غيرُهم صفات معنوية هو عندهم عبارة عن قيام المعاني بالذات، فمعنىٰ كونه عالمًا: قيام العلم بالذات وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها، فإن كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معلَّلة بعلة سُميت صفة نفسية أو حالاً نفسية، ومثالها التحيُّز للجرم وكونه قابلاً للأعراض مثلاً، وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها إلا أنها معلَّلة [بعلة] فإنها تجب للذات ما دامت علتها قائمة بالذات سُميت صفة معنوية أو حالاً معنوية، ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلاً[1].

(ومداره علىٰ عشرة أصول:

الأصل الأول: العلم بأن) الله **(صانع العالم قادر)** أي[2] ذو قدرة، وهي عبارة عن المعنىٰ الذي به يوجد الشيء مقدَّرًا بتقدير الإرادة والعلم، واقعًا علىٰ وفقهما، فالقادر هو الذي إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، وليس من شرطه أن يشاء لا محالة؛ فإن الله تعالىٰ قادر علىٰ إقامة القيامة الآن؛ فإنه لو شاء أقامها، فإن كان لا يقيمها فإنه لم يشأها ولا يشاؤها؛ لِما جرىٰ في سابق علمه من تقدير أجلها ووقتها، وذلك لا يقدح في القدرة، والقادر المطلق هو الذي يخترع كل موجود اختراعًا يتفرَّد به ويستغني فيه عن معاونة غيره وهو الله سبحانه وتعالىٰ. قاله المصنف في «المقصد الأسنىٰ».

(وأنه تعالىٰ في قوله) الكريم في كتابه العزيز: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٢٠﴾﴾ [المائدة: ١٢٠] **صادقٌ)** قال أبو منصور التميمي: قد وردت السنَّة بذكر القادر والمقتدر

---

(١) شرح العقيدة الصغرىٰ للسنوسي ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) المقصد الأسنىٰ للغزالي ص ١٤٥.

في أسماء الله تعالىٰ، وجاء القرآن بهذين الاسمين، وبالقدير أيضًا، والقدير أبلغ من القادر، والمقتدر أبلغ من القادر، وللقادر[١] معنيان، [أحدهما: أن] يكون بمعنىٰ القدير من القدرة علىٰ كل شيء، وذلك صفة لله ﷻ وحده دون غيره، وإنما يوصف القادر منَّا بالقدرة علىٰ بعض المقدورات دون بعض. الوجه الثاني: أن يكون بمعنىٰ المقدور، يقال: قَدَر بالتخفيف وقدَّر بالتشديد، وجائز في كلام العرب أن يقال: قَدَر واقتدر بمعنىٰ واحد، مثل جذب واجتذب.

ثم أقام المصنف الدليل علىٰ ذلك فقال: (**لأن العالَم محكَم في صنعته**) إحكامًا عجيبًا (**مرتَّب في خِلقته**) ترتيبًا غريبًا (**ومَن رأىٰ ثوبًا من ديباج**) قال صاحب المصباح: هو ثوب سَدَاه ولُحْمته إبريسم، ويقال: هو معرَّب (**حَسن النسج والتأليف، متناسب التطريز والتطريف**) يقال: طَرَّزَ الثوبَ تطريزًا: إذا جعل له طِرازًا وهو العَلَم في الثوب، والتطريف بمعناه، يقال: ثوب مُطْرَف: إذا كان من خَزٍّ له أعلام، وقد طرفه وأطرفه بمعنىٰ[٢] (**ثم توهَّم**) أي ظن (**صدور نسجه**) وتأليفه (**عن ميت لا استطاعة له أو عن إنسان لا قدرة له**) قال الراغب[٣]: الاستطاعة: وجود ما يصير به الفعل ممكنًا[٤]. وعند المحققين: اسم للمعاني التي يتمكَّن المرء بها مما يريده من إحداث فعلٍ، والاستطاعة أَخَصُّ من القدرة (**كان منخلعًا عن غريزة العقل**) كأنه عدمها (**ومنخرطًا في سلك أهل الغباوة والجهل**) وفي كتاب «مَحَجَّة الحق» لأبي الخير القزويني ما نصه: أما الأصل الأول في معرفة كون الباري تعالىٰ عالمًا قادرًا، فالدليل عليه صدور الأفعال المحكمة المتقنة عنه، مثل خلق السموات والأرض وغيرها من الصنائع والبدائع في عجائب التركيب

---

(١) من هنا إلىٰ قوله «بالتشديد» ذكره السفاريني في لوامع الأنوار البهية ١/ ٤١ نقلا عن شيخه الشهاب المنيني في شرحه علىٰ تاريخ العتبي.

(٢) انظر: تاج العروس ١٥/ ١٩٥، ٢٤/ ٨٣.

(٣) المفردات في غريب القرآن ص ٣١٠.

(٤) في المفردات: متأتيا.

والترتيب، ويدل ذلك قطعًا علىٰ كون صانعها عالمًا بها، قادرًا عليها؛ فإن من يرىٰ خطًّا منظومًا أو ديباجًا منسوجًا ويجوِّز صدورَه من جاهل به عاجز عنه يكون عن حيِّز العقل خارجًا، وفي تيه الجهل والحِجَا.

وسياقه قريب من سياق المصنف، إلا أنه جعل العلم والقدرة معًا في أصل واحد.

قال البكي في شرح الحاجبية: اعلم أن القادر عند أهل السنة هو المتمكِّن من الفعل والترك بحسب الداعي الذي هو الإرادة، وإن شئتَ تقول: هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وتقول: هو الفاعل علىٰ مقتضىٰ العلم والإرادة، وأهل النظر العقلي من أهل السنة يقولون: إن كل ما تتوقف دلالةُ السمع عليه لا يكفي فيه السمعُ، فأقوىٰ دليل لهم علىٰ أنه تعالىٰ قادر بذلك التفسير أن يقال: قد ثبت حدوث العالَم كما مر، فصانعُه لو لم يكن قادرًا للزم تخلُّفُ المعلول عن علته، وهو محال، أما الملازمة فلأنَّ صانع العالم قديم، فلو لم يكن علىٰ ذلك التقدير قادرًا فكان موجبًا بالذات لزم التخلُّفُ المذكور. وأيضًا، لو كان موجبًا لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه؛ لأن ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم، لكن ارتفاع الواجب محال.

فصل: والمحدِّث يقول: قال الله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ﴾ [الأنعام: ٦٥] ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌۢ ﴿١٢٠﴾﴾ [المائدة: ١٢٠] وأما الصوفي فيقول: كيف لا يكون قادرًا وهو قد أقدر العبادَ علىٰ طاعته، وجعل ذلك صفة كمال فيهم، وهو أَولىٰ بالكمال، بل هو متفرِّد به، فلا قادر في التحقيق إلا هو؛ إذ لا فاعل إلا هو. وأيضًا، فإنَّا إذا نظرنا في أنفُسنا واستقرينا من أحوالنا وجدنا ما يبدو في ذواتنا من الأفعال علىٰ قسمين: منها ما يكون مصحوبًا باعتبارنا كزيادة مقدار أجسامنا طولاً وعرضًا، وما كان من هذا القبيل فهو يقف عند أمر خاص ولا يمر إلىٰ غير نهاية، فنسبة وقوفه عند ذلك الحد كنسبة وقوفنا في المتحرك فيه، ووقوفنا فيما يتحرك فيه فعلٌ اختياريٌّ، ووقوف

أجسامنا عند حدها فعلٌ اختياريٌّ، وكل اختياريٍّ لا يكون عن موجِب ولا عن طبع، وما لا يكون عن موجب ولا عن طبع فهو عن قادر، فالفاعل لذواتنا قادر، ولا يكون ذلك الفاعل إلا الله؛ إذ ما سواه مثلنا، والكلام فيه كالكلام فينا.

(**الأصل الثاني: العلم بأنه تعالىٰ عالِم بجميع الموجودات و**) علمه (**محيط بجميع المعلومات**)[١] علىٰ التفصيل (**فلا يعزُب**) أي لا يغيب (**عن علمه**) الأزليِّ الواجب (**مثقالُ ذرَّة في الأرض ولا في السماء، صادقٌ في قوله**) جلَّ وعلا (﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٢٩﴾) [البقرة: ٢٩، الأنعام: ١٠١، الحديد: ٣] ظاهره[٢] وباطنه، دقيقه وجليله، أوله وآخره، عاقبته وفاتحته[٣]، وهذا من حيث [كثرة المعلومات، وهي لا نهاية لها، ثم يكون العلم في ذاته من حيث الوضوح و] الكشف علىٰ أتم ما يمكن فيه بحيث لا يُتصوَّر مشاهدة وكشف أظهر منه، ثم لا يكون مستفادًا من المعلومات، بل تكون المعلومات مستفادة منه (**ومرشد إلىٰ صدقه بقوله تعالىٰ**: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ۝١٤﴾) [الملك: ١٤] قال المصنف[٤]: [اللطيف] مَن يعلم دقائق المصالح وغوامضها وما دقَّ منها وما لطف، ثم يسلك في إيصالها إلىٰ المستصلح سبيلَ الرفق دون العنف، فإذا اجتمع الرفقُ في الفعلِ واللطفُ والإدراك تم معنىٰ اللطف، ولا يُتصور كمال ذلك في العلم والفعل إلا لله تعالىٰ، فأما إحاطته بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفصيل ذلك، بل الخفيُّ عنده[٥] كالجليِّ من غير فرق، وأما رفقه في الأفعال ولطفه فيها فلا يدخل أيضًا تحت الحصر؛ إذ لا يعرف اللطفَ في فعله إلا مَن عرف تفاصيل أفعاله وعرف دقائق اللطف[٦] فيها، وبقدر

---

(١) في متن الإحياء: محيط بكل المخلوقات.

(٢) المقصد الأسنىٰ للغزالي ص ٩٢. والزيادة التي بين حاصرتين منه.

(٣) في المطبوعة: وخاتمته. والمثبت من المقصد.

(٤) السابق ص ١٠٩، ١١٠، ١١٢.

(٥) في المقصد: في علمه.

(٦) في المقصد: الرفق.

اتساع المعرفة فيها تتسع لمعنىٰ اسم اللطيف. وأما الخبير فهو الذي لا تعزُب عنه الأخبار الباطنة، فلا يجري في المُلْك والملكوت شيء ولا تتحرك ذَرَّة ولا تسكن ولا تضطرب نفس ولا تطمئن إلا ويكون عنده خبرها، وهو بمعنىٰ العليم، إلا أن العلم إذا أضيفَ إلىٰ الخفايا الباطنة سُمي خبرة، ويسمَّىٰ صاحبها خبيرًا.

(**أرشدك إلىٰ الاستدلال بالخلق**) الذي هو الإيجاد علىٰ وفق التقدير (**علىٰ العلم**) الذي هو الإحاطة بكل شيء علىٰ ما هو عليه دون سبق خفاء بحصول الأشياء عنده بلا انتزاع صورة ولا انفعال ولا اتِّصاف بكيفية (**بأنك لا تستريب**) أي لا تشك (**في دلالة الخلق اللطيف**) والإيجاد المنيف (**والصنع المزيَّن بالترتيب**) الغريب (**ولو في الشيء الحقير الضعيف علىٰ علم الصانع**) جل وعلا (**بكيفية الترتيب والترصيف**) ولمَّا كان برهانه عين برهان الأصل الأول ذكرهما أبو الخير القزويني في «مَحَجَّة الحق» وغيرُه من الأئمة في أصل واحد، كما أشرنا إليه (**فما ذكره الله سبحانه هو المنتهَىٰ في الهداية و**) عليه المعول في (**التعريف**) قال المصنف في «المقصد الأسنىٰ»[1]: للعبد حظ من وصف العليم، ولكن يفارق علمُه علمَ الله عَزَّوَجَلَّ في خواص ثلاث:

إحداها: المعلومات في كثرتها؛ فإن معلومات العبد وإن اتسعت فهي محصورة في قلبه، فأنَّىٰ تناسب ما لا نهاية له؟!

والثانية: أن كشفه وإن اتضح فلا يبلغ الغاية التي لا ممكن وراءها، بل تكون مشاهدته الأشياء كأنه يراها من وراء ستر رقيق، ولا تنكرنَّ درجات الكشف؛ فإن البصيرة الباطنة كالبصر الظاهر، وفرقٌ بين ما يتَّضح وقتَ الإسفار وبين ما يتضح أول ضحوة النهار.

والثالثة: أن علم الله تعالىٰ بالأشياء غير مستفاد من الأشياء، بل الأشياء

(١) المقصد الأسنىٰ ص ٩٢ - ٩٣.

مستفادة منه، وعلمُ العبد بالأشياء تابع للأشياء وحاصل بها، وشرف العبد بسبب العلم من حيث إنه من صفات الله تعالىٰ، ولكن العلم الأشرف ما معلومه أشرف، وأشرف المعلومات هو الله تعالىٰ، فلذلك كانت معرفته أفضل المعارف، بل معرفة سائر الأشياء إنما تشرف لأنها معرفة لأفعال الله تعالىٰ أو معرفة للطريق الذي يقرِّب العبد من الله تعالىٰ، فلا نظر إذًا إلا في الله تعالىٰ[1]. ا.هـ.

وأما المحدِّث فيستدل بقوله تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ عَٰلِمَ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الزمر: ٤٦] وبحديث الاستخارة، وفيه: «فإنك تعلم ولا أعلم». وأما الصوفي فيقول: العلم حقيقته مَن كانت الأشياء حاضرة لديه، وليس من تكون الأشياء حاضرة لديه إلا مَن أفادها الشيئية، ولا مفيد الأشياء شيئية إلا الله تعالىٰ، فلا عالِم إلا الله تعالىٰ؛ إذ هو المفيد لكل حقيقة عين تلك الحقيقة حتىٰ المُحال إن كانت له حقيقة عقلية أو وهمية فهو المفيد لها، وهو المُجلي لها في الأذهان، وبالضرورة مَن أجلَىٰ الحقائقَ لعبده فكيف لا تكون منجلية له، بل لم تنجلِ بالتحقيق إلا له؛ إذ ليس لغيره علىٰ التحقيق إحاطة بشيء. والله أعلم.

(**الأصل الثالث: العلم بكونه** عَزَّوَجَلَّ **حيًّا**) مطلقًا، وهو[2] الذي تندرج جميع المدرَكات تحت إدراكه، وجميع الموجودات تحت فعله حتىٰ لا يشذ عن علمه مدرَكٌ، ولا عن فعله مفعول، وذلك هو الله تعالىٰ، فهو الحي الكامل المطلق، وكل حي سواه فحياته بقدر إدراكه وفعله، وكل ذلك محصور في قلة.

ثم أشار المصنف إلىٰ برهانه فقال: (**فإن مَن ثبت علمُه وقدرتُه ثبتت بالضرورة حياتُه**) أي إن الدليل عليه ما دلنا علىٰ كون الباري تعالىٰ عالمًا قادرًا، ومن شرط

---

(١) في المقصد بعد قوله «الذي يقرب العبد من الله» ما نصه: «أو الأمر الذي يسهل به الوصول إلىٰ معرفة الله تعالىٰ والقرب منه، وكل معرفة خارجة عن ذلك فليس فيها كبير شرف».

وليس فيه العبارة الأخيرة التي أوردها الشارح.

(٢) المقصد الأسنىٰ ص ١٤٢.

العالِم القادر أن يكون حيًّا. وأيضًا، دلَّنا علىٰ أن العالَم فعلُه، ويستحيل صدور الفعل عن الميت والجماد؛ إذ (**لو تُصوِّر قادر عالم فاعل مدبِّر**) للكائنات (**دون أن يكون حيًّا لجاز أن يُشَكَّ في حياة الحيوانات عند تردُّدها في الحركات والسكنات، بل في حياة أرباب الحِرَف والصناعات**) إذ لا يُتصور قيام هذه الأوصاف المذكورة من القدرة والعلم والعقل والتدبير بغير حيٍّ (**وذلك**) أي تصوُّرُ قيامها بغير حيٍّ جحودٌ وعناد بل (**انغماس في غمرة الجهالات والضلالات**) أعاذنا الله منها.

تنبيه:

ظاهر سياق المصنف يُشعِر أن تأخير صفة الحي بعد ذِكر القادر والعالِم لتوقُّفهما فقط علىٰ هذه، وأن الحياة شرط في كلٍّ منهما لا غير، والصحيح توقُّف الإرادة والسمع والبصر والكلام وترتُّبها علىٰ الحياة أيضًا، وأن صفة الحياة شرط في كلٍّ منها، ولزم أن يكون المشروط مفتقرًا إلىٰ الشرط أو متأخرًا عنه في العقل، وهل الحياة شرط في كلٍّ منها ابتداءً أو بعضها شرط في بعض فتكون الحياة شرطًا في بعض ابتداءً وفي بعضٍ بالواسطة؟ يحتاج إلىٰ تأمُّلٍ فيه.

قال الشيخ السنوسي في شرح صغرىٰ الصغرىٰ[1] بعد قوله في المتن «ويجب له تعالىٰ الحياة؛ لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها» ما نصه: مراده بالصفات السابقة: القدرة وما ذُكر بعدها إلىٰ الكلام؛ فإن كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحي، ولهذا أَخَّر ذِكرَ الحياة إلىٰ هذا الموضع، وهو من باب تأخير المدلول عن الدليل، وإلا فهي من جهة أنها شرطٌ في تلك الصفات، مقدَّمة بالذات عليها؛ لتوقُّف وجود المشروط علىٰ وجود شرطه، إلا أن التوقُّف هنا توقُّف معيَّةٍ لا توقُّف تقدُّمٍ؛ إذ صفات الباري تعالىٰ كلها أزلية، يستحيل تقدُّمُ بعضها [علىٰ

---

(١) شرح صغرىٰ الصغرىٰ ص ٢٥ (ط - مكتبة مصطفىٰ البابي الحلبي). والزيادة التي بين حاصرتين منه.

بعض في] الوجود. ا.هـ.

وقوله: وما ذُكر بعدها إلىٰ الكلام. هو القدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام، مترتِّبة علىٰ الحياة.

قال الغنيمي: وظاهره أن ذلك الترتيب من غير واسطة بعض لبعض، كأنْ يقال مثلاً: إن الإرادة مترتِّبة علىٰ العلم، والعلم مترتِّب علىٰ الحياة، ونحو ذلك، وربما يَرِدُ علىٰ القول السابق فيلزم أن يكون المشروط مفتقرًا إلىٰ الشرط؛ إذ الافتقار مُنافٍ للوجوب؛ إذ الواجب مستغنٍ علىٰ الإطلاق، وذلك ينافي الافتقارَ. والجواب: أن المراد بالافتقار: الملازمة وعدم انفكاك أحد الوجودين عن الآخَر، ولم يكن الافتقار بهذا المعنىٰ ينافي الوجوبَ، وإليه الإشارة في قول السنوسي: إلا أن التوقُّف هنا توقف معيَّة. فتأملْ، وكون أن الحياة شرط في تلك الصفات المذكورة قد ذكره شيخ الإسلام في حاشيته علىٰ شرح جمع الجوامع، حيث قال: وظاهرٌ أنها - أي الحياة - شرط لغير العلم أيضًا من الصفات المذكورة. ا.هـ.

فإذا عرفتَ ذلك ظهر لك أن المصنف لو أخَّر هذه الصفة عقيب الصفات المذكورة لكان أوجَه، وأما ترتُّب تعلُّق القدرة علىٰ تعلق الإرادة علىٰ تعلق العلم فسيأتي ذلك في سياق عبارة ابن الهمام وتلميذه إن شاء الله تعالىٰ.

(**الأصل الرابع: العلم بكونه تعالىٰ مريدًا لأفعاله، فلا موجود إلا وهو مستند إلىٰ مشيئته، وصادر عن إرادته**) اعلمْ أن المريد لم يَرِدْ به السمعُ علىٰ هذه الصيغة، وإنما ورد بصيغة الفعل، ولكن إطلاق «مريد» مما ثبت بالإجماع. وبالجملة، فالمريد أو الذي يريد أو أراد هو الذي يخصِّص فعله بحالة دون حالة لصفة قائمة به اقتضت ذلك، وتلك الصفة هي الإرادة، وهي كما قال السنوسي[1]: صفة أزلية تؤثِّر في اختصاص أحد طرفَي الممكن من وجود أو عدم أو طول أو قِصَر ونحوها

(١) شرح العقيدة الصغرىٰ ص ٢٧.

بالوقوع بدلاً عن مقابله.

وقال النسفي في شرح العمدة(١): حدُّها عند المتكلمين: معنىً يوجب تخصيصَ المفعولات بوجه دون وجه. وقيل: صفة تنفي عمَّن قامت به الجبرَ والاضطرارَ، وفائدتها علىٰ هذا الحد أن يكون الموصوف بها مختارًا فيما فعله، غير مضطرٍّ إليه، ثم صانع العالم أوجده باختياره؛ إذ مَن لا اختيار له في فعله فهو مضطر، والمضطر عاجز، فيكون حادثًا، ولا اختيار بدون الإرادة، فكان مريدًا.

وفي المقدمات للسنوسي(٢): هي صفة يتأتّىٰ بها تخصيص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه.

وقال في شرح [صغرىٰ] الصغرىٰ(٣): صفة يتأتّىٰ بها تخصيص كل ممكن بالجائز المخصوص بدلاً عن مقابله.

وقال في شرح الوسطىٰ(٤): صفة يتأتّىٰ بها ترجيح وقوع أحد طرفَي الممكن، وإن شئتَ قلت: هي القصد لوقوع أحد طرفَي الممكن.

وقال في شرح الكبرىٰ(٥): هي قصد الفاعل إلىٰ فعل ذلك الجائز، وإن شئتَ قلتَ: اختياره له.

وقال أبو منصور التميمي: الإرادة والمشيئة عندنا بمعنىٰ القصد والاختيار، وزعمت الكَرَّامية أن المشيئة الأزلية صفة واحدة يتناول ما شاء الله عَزَّوَجَلَّ بها من حدث يحدث، وإرادة الله غيرها، وإرادته حادثة في ذاته قبل حدوث مراداته علىٰ

---

(١) شرح العمدة ص ٢٠٤.

(٢) شرح المقدمات في التوحيد للسنوسي ص ١٤٤.

(٣) شرح صغرىٰ الصغرىٰ ص ٢٢.

(٤) شرح العقيدة الوسطىٰ ص ١٥١.

(٥) عمدة أهل التوفيق والتسديد ص ٨٤.

عدد مراداته. وقلنا: مشيئته إرادته، وهي متعلقة بحدوث جميع الحوادث علىٰ حسب تعلُّق علمِه بها في معنىٰ أنه أراد حدوثَ كل ما علم منها علىٰ ما علم من حدوثه عليه.

(**فهو المبدئ المُعيد، والفَعَّال لِما يريد**) قد تقدم تفسير هذه الألفاظ في أول هذا الكتاب. ثم أشار إلىٰ برهانها فقال: (**وكيف لا يكون مريدًا وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضدُّه**) أي[1] كل صادر عنه تعالىٰ من الممكنات في وقت من الأوقات كان من الممكن صدور ضده فيه، أي [صدور] ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت (**وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه**) أي كان من الممكن صدور ذلك الصادر بعينه في وقت آخر (**قبله**) أي قبل ذلك الوقت الذي صدر فيه (**أو بعده، والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبةً واحدةً، فلا بد من إرادة صارفة للقدرة إلىٰ أحد المقدورين**) أي فتخصيصه بصدوره في ذلك الوقت دون ذلك الممكن الآخر ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده لا بد من كونه [لمعنىٰ] يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين علىٰ السواء عن إيجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو إيجاد غيره بدله في ذلك الوقت إلىٰ تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص، ولا نعنىٰ بالإرادة إلا ذلك المعنىٰ المخصص، وهو صفة حقيقية [وجودية] قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت إيجاده دون ما قبله وما بعده من الأوقات. هكذا عبَّر به ابن الهمام في المسايرة.

وقال السعد في شرحه علىٰ العقائد[2]: وهما - أي الإرادة والمشيئة - عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع، مع

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٦٣ - ٦٤. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٢) شرح العقائد النسفية ص ٤١.

استواء نسبة القدرة إلىٰ الكل وكون تعلُّق العلم تابعًا للوقوع.

قال ابن قاسم في نسخته علىٰ هامشها تحت قوله «المقدورين» ما نصه: وهما الوجود والعدم.

وعبارة شيخ الإسلام في حاشيته علىٰ السعد عند قوله «أحد المقدورين»: أي من الفعل والترك، بمعنىٰ أنهما صفة واحدة تتعلق بالفعل تارةً وبالترك أخرىٰ.

ومثله في حاشية الكمال ابن أبي شريف، وفي ظاهر سياقهم نوع تخالُفٍ لا يخفَىٰ.

قال الغنيمي: ويحتمل أن يكون مراد السعد بقوله «أحد المقدورين» ما يصح اتصافه بالوجود لا ما يشمل التركَ فإنه ليس بمقدور، مثلاً السواد مع البياض مقدوران، فالإرادة تخصِّص السوادَ - وهو أحد المقدورين - بوقوعه في هذا المحل المخصوص في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده دون البياض أو عكسه، وكذا الكلام في نحو الطول والقِصَر، وحينئذٍ فللإرادة - كما قال بعضهم - تخصيصان، أحدهما: تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، والثاني: تخصيصه بالوقوع في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده.

ثم قال: وينبغي أن لا تفهم مما هو مصرَّح به في كلامهم من قولهم «إن نسبة القدرة إلىٰ الضدين أو الأضداد متساوية بخلاف الإرادة» أن المراد بالضدين ما يشمل العدمَ والوجود؛ فإن الوجود - كما هو مصرَّح به عند أئمة الأصول - لا ضد له ولا مِثل له، وقد استدلوا علىٰ ذلك بأدلة ساطعة، فلا عليك بمَن نقل خلاف ذلك بمجرَّد نقل عبارات الأئمة مع عدم فهمها علىٰ وجهها، ثم وإياك أن تفهم أيضًا من قولهم «إن نسبة القدرة إلىٰ الضدين علىٰ السواء» أن المراد خصوص الضدين، بل المراد أن نسبتهما إلىٰ جميع الممكنات علىٰ السواء، لا فرق في ذلك بين الضدين كالسواد والبياض والمتخالفين والمتماثلين، وإنما فرض الكلام من

فرض في الضدين في مقام الاستدلال؛ فإن بينهما غاية الخلاف، فإذا ثبت أن نسبة القدرة إليهما على السواء ثبتت نسبتها إلى بقية الممكنات بالطريق الأَولى.

وقال الكستلي في شرح النسفية(١): اعلمْ أن للقدرة عند المحققين بالمقدور تعلُّقينِ: تعلق معنوي لا يترتَّب عليه وجود المقدور، بل تمكُّن القادر من إيجاده وتركه، وهذا التعلق لازم للقدرة [القديمة] قديم بقِدَمها، ونسبته إلى الضدين على السواء. وتعلُّقٌ آخَر يترتَّب عليه وجود المقدور أو عدمه عند القائلين بأن المعدوم مقدور، وهو المعبَّر عنه بالتأثير والتكوين والإيجاد ونحو ذلك، والأظهر أنه حادث عند حدوث المقدور، وفي كلامهم ما يُشعِر بأنه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور، لا في الأزل بل في وقت وجوده فيما لا يزال. ا.هـ.

وبما أوردنا لك من نُقولِ الأئمة ظهر لك ما ساقه المصنف في هذا البرهان.

ثم قال: (**ولو أغنى العلمُ عن الإرادة في تخصيص المعلوم حتى يقال: إنما وُجد في الوقت الذي سبق العلمُ بوجوده لجاز أن يغني عن القدرة حتى يقال وُجد بغير قدرة؛ لأنه سبق العلم بوجوده فيه**) وهذه الجملة أوردها إمام الحرمين في سياق الرد على الكعبي من المعتزلة، ونصه(٢): وزعم الكعبي أن كون الإله عالمًا بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها يغني عن تعلق الإرادة بها، وهذا باطل؛ إذ لو أغنى كونُه عالمًا عن كونه مريدا لأغنى كونه عالمًا عن كونه قادرًا [وليس كذلك. وأيضًا] قد وافقنا على افتقار أفعال المحدَثين إلى إرادتهم. ا.هـ.

وقد اختلفت عباراتهم في برهان الإرادة، ففي التذكرة الشرقية لابن القشيري ما نصه: لأن فعله مرتَّب مختص بأوقات وأوصاف، وترتيب الفعل دالٌّ على كون فاعله مريدًا له، قاصدًا إليه.

وفي «المدخل الأوسط» لابن فورك: ظهور فعلِه دليل على قدرته؛ لأن الفعل

---

(١) حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية ص ٨٤. والزيادة التي بين حاصرتين منه.

(٢) لمع الأدلة لإمام الحرمين ص ٨٣ - ٨٤. والزيادة التي بين حاصرتين منه.

لا يظهر ممَّن لا قدرة له كما لا يظهر ممن به عجزٌ أو موت، وكونه محكَمًا متقَنًا دليل علىٰ علمه؛ لأنه علىٰ إحكامه وإتقانه لا يتأتَّىٰ ممَّن لا علم له، وكونه متقَنًا دليل علىٰ إرادة فاعله؛ إذ كما لا يصح ظهوره من غير ذي علم كذلك لا يصح ظهوره من غير ذي قصد إليه لولاه لم يكن وقوعه علىٰ وجهٍ أولىٰ من وقوعه علىٰ وجه آخر.

وقال أبو القاسم الإسكاف في «الكافي»: وهو مريد؛ لأن قدرته تساوي بالإضافة إليها جميع المقدورات، وليس يقع منها إلا البعض علىٰ وجوه خاصة، فلا بد من إرادة تخصص بالوجود ما تخصص علىٰ الوجه الذي تخصص.

وقال والد إمام الحرمين في «كفاية المعتقِد»: والدليل علىٰ إرادته تعالىٰ وأنه مريد أن تخصيص حدوث المحدَث بزمان دون زمان في مكان دون مكان علىٰ صفة دون صفة لا يصير معقولاً إلا بإرادة مريد.

وقال أبو القاسم القشيري في كتاب «الاعتقاد»: الدليل عليه أن أفعاله مرتَّبة ترتيب الأفعال، واختصاصها ببعض المجوزات يوجب أن يكون فاعله قاصدًا إلىٰ ترتيبه.

وقال أبو الخير القزويني في «محجَّة الحق»: والدليل علىٰ كونه تعالىٰ مريدًا أن اختصاص الفعل شاهدٌ يدل علىٰ كون فاعله مريدًا، ونحن نرىٰ أفعال الباري تعالىٰ مخصوصة بأوقات موصوفة بصفات مخصوصة جاز في العقل وقوعُها علىٰ خلافها، فتدل علىٰ كون فاعلها مريدًا لها.

وقال شيخ مشايخنا في إملائه: والدليل علىٰ إرادته تعالىٰ أنه لو لم يكن مريدًا لكان كارهًا؛ لأن الإرادة هي القصد إلىٰ تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه، وقد تقرَّر أن إرادة الله تعالىٰ عامَّة التعلُّق بجميع الممكنات، فيستحيل وقوع شيء منها بغير إرادة منه تعالىٰ لوقوع ذلك الشيء.

وقال البكي في شرح الحاجبية: قد ثبت أن صانع العالَم فاعل بالاختيار، وكل فاعل بالاختيار مريدٌ، فصانع العالم مريد، أما الصغرىٰ فلِما مر من حدوث العالم الدال علىٰ أنه قادر مختار، وهو الذي إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، وأما الكبرىٰ فلأن تخصيص الحوادث بحالة دون حالة وهو الإرادة أو تعلقها، والتخصيص حاصل، فالإرادة ثابتة، وهو المطلوب.

ونقل الغنيمي عن السنوسي في شرح النظم(١): الإرادة صفة يترجَّح بها وقوع أحد طرفَي الممكن علىٰ مقابله، وبرهان وجوبها له تعالىٰ أن الحوادث قد اختصت من كل نوع من أنواع ستة - وهي: الوجود، والعدم، والمقادير، والصفات، والأزمنة، والأمكنة، والجهات - بأحد أمرين جائزين متساويين في قبول كل ذات حادثة لهما، واختصاص أحد الطرفين المتساويين بدلاً عن مقابله بغير مرجِّح مستحيل، وإذا وجب الافتقار إلىٰ المرجِّح فلا يصح أن يكون المرجِّح ذات [ذلك] الممكن؛ لأنه يلزم عليه اجتماع أمرين متنافيين(٢) وهما الاستواء بالذات والرجحان بالذات، وذلك مستحيل لا يُعقَل. وأيضًا، لو ترجَّح للممكن من ذاته الوجود بدلاً عن العدم لكان واجب الوجود لذاته، فيلزم قِدَمُه، ولو ترجَّح له من ذاته العدمُ لوجب استمرار عدمه فلا يوجد أبدًا؛ لأن المرجِّح الذاتي يستحيل زواله، وكلا القسمين باطل، فتعيَّن أن يكون المرجح لاختصاص كل ممكن بأحد الطرفين الجائزين عليه خارجًا عن ذاته، والسبر التام [القطعي] يقتضي أنه لا مرجِّح لاختصاص الممكن بأحد الجائزات عليه بدلاً عن مقابله إلا الإرادة وهي قصدُ الفاعل إلىٰ وقوع ذلك الجائز دون مقابله. ا.هـ. المراد منه.

فصل:

وأما المحدِّث فيقول: قد ثبت سمعًا أن الله تعالىٰ أراد الأشياءَ ويريدها، وقد

(١) شرح المنظومة الجزائرية للسنوسي ص ٢٣٥ (ط - دار الهدىٰ بالجزائر).

(٢) في المطبوعة: متساويين. والتصويب من شرح الجزائرية.

خاطبَنا بذلك من جهة معهود اللسان العربي، والمعهود في اللسان العربي أن الذي يريد الشيء هو الذي يخصِّصه علىٰ الحقيقة، ومن يخصص الشيءَ علىٰ الحقيقة فهو مريد، فصانع العالم مريدٌ علىٰ الحقيقة.

وأما الصوفي فيقول: لا بد من تخصيص علىٰ الحقيقة، والمخصِّص علىٰ الحقيقة هو الذي لا يدافع تخصيصه إلا العالِم علىٰ الحقيقة، ولا عالِم علىٰ الحقيقة إلا الله تعالىٰ.

تنبيه:

هذه الأصول الأربعة التي ذكرها المصنف ولاءً وذكر في كل أصلٍ صفةً من الصفات قد ضم إليها ابن الهمام في مسايرته الثامن والتاسع، وهما في بيان قِدَم العلم والإرادة، وأورد الكل في فصل واحد، وقال[1]: حاصل ستة منها العلم بأنه تعالىٰ قادر عالِم حي مريد. ثم قرَّر ما تضمَّنَه الأصلان الأوَّلان بما أُورِدُه هنا ممزوجًا بشرح تلميذه ابن أبي شريف، قال: لمَّا ثبتت وحدانيَّته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث إليه تعالىٰ، والألوهية: الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبودًا، وهي صفاته التي توحَّد بها سبحانه، فلا شريك له في شيء منها، وتسمَّىٰ: خواص الألوهية، ومنها: الإيجاد من العدم، وتدبير العالَم، والغِنَىٰ المطلق عن الموجِب والموجِد في الذات وفي كلٍّ من الصفات، فثبت افتقار الحوادث في وجودها إليه، فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيَّارة علىٰ النظام الذي لا اختلال فيه والأرضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخَّر ونحوه، كل ذلك مستند في وجوده إلىٰ الباري سبحانه، وهو مشاهَد لنا، ومنها: كمال الإحسان في إيجادها من إتقان صنعها، وترتيب خَلْقها، وما هُديت إليه الحيوانات

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٥٨ – ٦٢. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

من مصالحها، وما أُعطيته من الآلات علىٰ مقتضىٰ الحكمة البالغة البارعة التي يطَّلع علىٰ طرف منها علمُ التشريح، ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه، ويستلزم ذلك قدرته، أي ثبوت صفة القدرة له وعلمه بما يفعله ويوجِده، والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضروري، ولكن ينبَّه عليه بأن مَن رأىٰ خطًّا حسنًا يتضمَّن ألفاظًا عذبة رشيقة تدل علىٰ معانٍ دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة، قادر عليهما، وينضم إلىٰ هذا - أي إلىٰ ثبوت العلم له تعالىٰ - أنه هو الموجِد لأفعال المخلوقات، فيلزمه - أي يلزم ما ذُكر من المنضم والمنضم إليه - علمه بكل جزئي جزئي، خلافًا للفلاسفة في قولهم: إنه تعالىٰ يعلم الكلِّيات، وإنه إنما يعلم الجزئيات علىٰ وجه كلي لا علىٰ الوجه الجزئي. وهو باطل؛ إذ كيف يوجِد ما لا يعلمه، وقد أرشد إلىٰ هذا الطريق قولُه تعالىٰ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤] هذا [تقرير] ما تضمَّنه الأصلان [الأولان] وأما ما تضمَّنه الأصل الثالث فقد قرَّره بقوله: والعلم والقدرة، أي الاتصاف بهما بلا اتِّصاف بحياة محالٌ، أي وليس معنىٰ الحياة في حقِّه تعالىٰ ما يقوله الطبيعي من قوة الحس، ولا قوة التغذية، ولا القوة التابعة للاعتدال النوعي التي يفيض عنها سائرُ القوىٰ الحيوانية، ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسين البصري من المعتزلة من أن معنىٰ حياته تعالىٰ كونه يصح أن يعلم ويقدر، بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والإرادة.

ثم قرَّر ما تضمَّنه الأصل الرابع بما قد ذكرناه في أثناء كلام المصنف قريبًا، وأما ما تضمَّنه الأصل الثامن والتاسع فسيأتي بيانه في موضعه قريبًا إن شاء الله تعالىٰ.

(**الأصل الخامس: العلم بأنه تعالىٰ سميع بصير**) بلا[1] جارحة وحدقة ولا أذن، كما أنه تعالىٰ عليم بلا دماغ وقلب، فليس سمعُه كسمع المخلوق الذي هو قوة مودَعة في مقعر الصِّماخ يتوَّقف إدراكُها للأصوات علىٰ حصول الهواء

---

(١) المسامرة ص ٦٦.

الموصِّل لها إلىٰ الحاسة وتأثُّر الحاسَّة، ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودَعة في العصبتين المجوَّفتين الخارجتين من الدماغ، بل المراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها إدراك كل مسموع وإن خفي، والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها إدراك كل مبصَر وإن لطف. وقد أشار المصنف إلىٰ ذلك فقال علىٰ طريق اللف والنشر غير مرتَّب: (**لا يعزُب**) أي لا يغيب (**عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم**) والهاجس: ما يخطر بالبال، و«الوهم» بمعناه (**والتفكير**) أي ما خفي عنه، وهو مصدر فكَّره مشددًا: إذا أورده في فِكره.

وقال المصنف في «المقصد الأسنىٰ»[1]: البصير هو الذي يشاهد ويرىٰ حتىٰ لا يعزب عنه ما تحت الثَّرَىٰ، مع التنزيه عن أن يكون بحَدَقة وأجفان، والتقديس عن أن يرجع إلىٰ انطباع الصور والألوان في ذاته كما تنطبع في حدقة الإنسان؛ فإن ذلك من التغيُّر والتأثُّر المقتضِي للحدثان، وإذا نُزِّهَ عن ذلك كان البصر في حقه عبارة عن الصفة التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات، وذلك أوضح وأجلىٰ مما تفهمه من إدراك البصر القاصر علىٰ ظواهر المرئيَّات.

(**ولا يشذُّ**) أي لا ينفرد ولا يبعُد (**عن سمعه**) مسموعٌ[2] وإن خفي، فيسمع السر والنجوىٰ، بل ما هو أدق من ذلك وأخفىٰ، يسمع (**صوت دبيب**) أي حركة أرجل (**النملة**) الصغيرة المسمَّاة بالذَّرَّة، ثم وصفها فقال: (**السوداء**) لأنها إذا كانت كذلك كانت أشد في الخفاء (**في الليلة الظَّلْماء**) الشديدة السواد (**علىٰ الصخرة الصمَّاء**) الملساء، بغير أصمِخة وآذان، منزَّهٌ سمعُه عن أن يتطرَّق إليه الحدثان، ومهما نزَّهتَ السميع عن تغيُّرٍ يعتريه عند حدوث المسموعات وقدَّستَه عن أن يسمع بآذان أو بآلة [وأداة] علمتَ أن السمع في حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات، ومن لم يدقِّق نظره فيه وقع بالضرورة في محض

---

(١) المقصد الأسنىٰ ص ٩٧.

(٢) السابق ص ٩٦.

التشبيه، فخذْ منه حذرك، ودقِّقْ فيه نظرَك. قاله المصنف في «المقصد الأسنىٰ».

ثم اعلم[١] أن ثبوت صفتَي السمع والبصر بالسمع قد ورد وصفُه تعالىٰ بهما فيما لا يكاد يُحصَىٰ من الكتاب والسنَّة، وهو مما عُلم ضرورةً من دينه ﷺ، فلا حاجة بنا إلىٰ الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين، ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف وقال: (**وكيف لا يكون سميعًا بصيرًا والسمع والبصر كمالٌ لا محالة**) وقد اتَّصف بهما المخلوق (**وليس بنقص**) فهو تعالىٰ الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق، وقد أشار إلىٰ ذلك بقوله: (**فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع أسنَىٰ**) أي أرفع (**وأتم من الصانع؟ وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص في جهته والكمالُ في خَلْقه وصنعته**) هذا لا يتصوره عاقلٌ، وفي هذا الاستدلال الذي ذكره المصنف اختلفت عباراتهم، ولكن المآل إلىٰ ما ذكره أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد: والدليل عليه أنهما صفتا مدحٍ، وفي ثبوتهما نفيُ نقص، لا ينتفي ذلك النقصُ إلا بهما، والإله سبحانه وتعالىٰ مستحق لأوصاف الكمال.

وقال ابن فورك في «المدخل الأوسط»: الدليل عليه أنه تعالىٰ موجود حي، لا تليق به الآفات التي تضاد السمع والبصر، وكل حي ليس به آفة تضاد السمعَ والبصرَ فهو سميع بصير.

وقال إمام الحرمين في «لمع الأدلة»[٢]: إذ قد ثبت كونه حيًّا، والحي لا يخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكلام وأضدادها، وأضداد هذه الصفات نقائص، والرب يتقدَّس عن سِمات النقص.

وقال ابن القشيري في التذكرة الشرقية: إذ لو لم يتَّصف بهما لاتصف بضدهما، وقد وجدنا الحي فيما بيننا يجوز أن يكون سميعًا بصيرًا، ولم نجد لقول

(١) المسامرة ص ٦٦.
(٢) لمع الأدلة ص ٨٥.

السمع والبصر علة إلا كونه حيًّا، فعلمنا أن كل حي قابل للسمع والبصر، والباري تعالىٰ حي، فهو إذًا قابل للسمع والبصر، فلو لم يتصف بهما لاتصف بضدهما؛ لأن كل ذات قبلت معنًىٰ ولذلك المعنىٰ ضدٌّ استحال خلوُّه عن ذلك المعنىٰ وعن ضده، وفيه احتراز عن الحركة والسكون، وبيان مراعاة العلل دون اعتبار مجرد الشاهد في محكم الغائب.

وقال شيخ مشايخنا في إملائه: لو لم يكن سميعًا بصيرًا لكان أصم أعمىٰ، وذلك نقصٌ، والنقص عليه تعالىٰ محال؛ لاحتياجه إلىٰ من يكمِّله، وذلك يستلزم حدوثه.

وقال البكي في شرح الحاجبية: أما كونه سميعًا بصيرًا فقد اتفق عليه أهل السنة، أما الأشعري فيقول: قد ثبت أن الباري تعالىٰ عالِم مريد حي، وكل حي سميعٌ أو قابلٌ لذلك، والواجب لا يتصف بالقبول، بل كل ما يجوز له فهو واجب له. وأيضًا، فإنهما صفتا كمال، والخلو عنهما نقص أو قصور في الكمال. وأيضًا، قد أجمعت عليه الكتب السماوية وخصوصًا القرآن، وهذا دليل المحدِّث، وأما الصوفي فيقول: حديث التقرُّب بالنوافل بيِّنٌ لكل من هو إلىٰ عبوديته واصل أن السميع والبصير هو الله فقط.

ثم أشار المصنف رحمه الله تعالىٰ إلىٰ أن عدم السمع والبصر نقصٌ في المعبود، وأيَّده بقوله: **(أو كيف تستقيم حُجَّة)** سيدنا **(إبراهيم)** الخليل **(صلىٰ الله عليه)** وعلىٰ نبيِّنا **(وسلم علىٰ أبيه)** آزر كما هو نص القرآن، أو هو تارخ كما هو قول النسَّابة وآزر عمه، واستعمال الأب علىٰ العم شائع في الاستعمال[1] **(إذ كان)**

---

(١) قال ابن كثير في تفسيره ٣/ ٢٨٨ - ٢٨٩: «قال الضحاك عن ابن عباس: إن أبا إبراهيم لم يكن اسمه آزر، إنما كان اسمه تارح. رواه ابن أبي حاتم. وقال أيضًا: حدثنا أحمد بن عمرو بن أبي عاصم النبيل، حدثنا أبي، حدثنا أبو عاصم شبيب، حدثنا عكرمة، عن ابن عباس في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ﴾ يعني بآزر: الصنم، وأبو إبراهيم اسمه تارح. وهكذا قال غير واحد من =

أي آزر (**يعبد الأصنام**) والتماثيل (**جهلاً**) منه (**وغيًّا**) عن طريق الرشد (**فقال له**) إبراهيم عليه السلام كما حُكي عنه في الكتاب العزيز: (﴿يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا ۝٤٢﴾) [مريم: ٤٢] فأفاد أن هذه صفات لا يليق بالمعبود أن يسلبها (**ولو انقلب ذلك عليه في معبوده**) بحيث سُلبت عنه تلك الصفات (**لأضحت حجتُه**) التي احتجَّ بها علىٰ خصمه (**داحضةً، ودلالتُه**) التي استدل بها في تحقيق مقصوده (**ساقطة**) في حد ذاتها، ولم تكن ملزمة له أصلاً (**و**) إذًا (**لم يصدُق قولُه تعالىٰ**) في قصته: (﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ﴾ **الآية**) [الأنعام: ٨٣] والفرق بين الحُجَّة والبيِّنة تقدم في أول الكتاب.

ثم أشار بالرد علىٰ مَن زعم أن إثبات صفتَي السمع والبصر يستدعي حدقةً وأذنًا فقال: (**وكما عُقل كونه**) عز وجل (**فاعلاً**) مختارًا (**بلا جارحة**) من الجوارح (**وعالمًا بلا قلب ودماغ**) وإنما ذكرهما جميعًا لِما عُلم أن المخلوق قد اختُلف في محله أهو الدماغ أو القلب، فجمع بين القولين (**فليُعقل كونه**) تعالىٰ (**بصيرًا بلا حدقة**) وهي محرَّكة، التي فيها إنسان العين، ويُجمع علىٰ: أحداق (**وسميعًا بلا أُذُن**) بضمَّتين، معروف، وجمعه: آذان (**إذ لا فرق بينهما**) إذا تأمَّلتَ حق التأمل.

(**الأصل السادس**) في بيان أحد صفات المعاني التي هي الكلام فقال: (**أنه**

= علماء النسب إن اسمه تارح. وقال مجاهد والسدي: آزر اسم صنم. قلت: كأنه غلب عليه آزر لخدمته ذلك الصنم. وقال ابن جرير: وقال آخرون: هو سب وعيب بكلامهم، ومعناه: معوج. ولم يسنده ولا حكاه عن أحد. وقد قال ابن أبي حاتم: ذُكر عن معتمر بن سليمان قال: سمعت أبي يقرأ: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ﴾ قال: بلغني أنها أعوج، وأنها أشد كلمة قالها إبراهيم عليه السلام. ثم قال ابن جرير: والصواب أن اسم أبيه آزر. ثم أورد علىٰ نفسه قول النسابين إن اسمه تارح، ثم أجاب بأنه قد يكون له اسمان كما لكثير من الناس، أو يكون أحدهما لقباً. وهذا الذي قاله جيد قوي». وقد أفاض الفخر الرازي في تفسيره الكبير ١٣/ ٣٩ - ٤٢ في بيان ذلك، ورجح أن آزر هو عم إبراهيم عليه السلام لا أبيه؛ لأن أباه لم يكن مشركا. وهو ما رجحه أيضـًا الشيخ محمد متولي الشعراوي في خواطره علىٰ القرآن الكريم ٦/ ٣٧٣٢ - ٣٧٣٤.

سبحانه وتعالىٰ متكلِّم بكلام) اعلم أن مسألة الكلام ذات تشعُّب كثير، وبحثُ المبتدعة منتشر شهير، حتىٰ قيل: إنما سُمي فن أصول الدين بعلم الكلام لأجله، فلا كبير جدوىٰ في تطويل مباحثه، وقد قال بعض المحقِّقين[١]: الحق أن التطويل في مسألة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالىٰ بعدما يستبين الحقُّ في ذلك قليل الجدوىٰ؛ لأن كُنْه ذاته وصفاته محجوب عن العقل. وعلىٰ تقدير التوصل إلىٰ شيء من معرفة الذات فهو ذوقي لا يمكن التعبير عنه. ولذلك لا أذكر في هذا المبحث إلا ما يقتضيه المقام من التكلُّم علىٰ عبارة المصنف رحمه الله تعالىٰ، فما قلَّ وكفىٰ خيرٌ مما كثُر وألهىٰ، فأقول:

اعلمْ أن البحث في هذا المقام يرجع إلىٰ أمرين، الأول: أنه تعالىٰ متكلم، والثاني: أنه تعالىٰ متكلم بكلام نفسي قائم بذاته، وفي أثناء ذلك بيان صحة إطلاق الكلام عليه لغةً، وأن إطلاقه عليه هل يكون مجازًا أو حقيقة، وقد أشار المصنف إلىٰ كل ذلك بقوله: إنه سبحانه وتعالىٰ متكلِّم بكلام **(وهو وصفٌ قائم بذاته)** أما[٢] قيامه بذاته؛ فلأنه تعالىٰ وصف نفسه بالكلام في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨] وقوله: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ﴾ [البقرة: ٣٥] ومواضع أخرىٰ كثيرة، والمتكلم الموصوف بالكلام لغةً [هو] مَن قام بالكلام بنفسه لا مَن أوجد الحروفَ في غيره **(ليس بصوت ولا حرف)** أما الصوت فهو كيفية قائمة بالهواء يحملها إلىٰ الصِّماخ[٣].

وقال الراغب[٤]: الهواء المنضغِط عن قرع جسمين، وذلك ضربان: انتفاء

---

(١) هو القاضي البيضاوي، ذكر ذلك في كتابه طوالع الأنوار ص ٧٩ (ط - مطبعة المؤيد).

(٢) المسامرة شرح المسايرة ص ٧٨.

(٣) التعريفات للجرجاني ص ١٤١.

(٤) المفردات في غريب القرآن ص ٢٨٨ وفيه اختلاف عما هنا، ونصه: «الصوت هو الهواء المنضغط عن قرع جسمين، وذلك ضربان: صوت مجرد عن تنفس بشيء كالصوت الممتد، وتنفس بصوت ما، والمتنفس ضربان: غير اختياري كما يكون من الجمادات ومن الحيوانات، واختياري كما =

شيء لشيء كالصوت الممتدّ، ومنتقش بصورة. والمنتقش ضربان: ضروري كما يكون من الحيوان والجماد، واختياري كما [يكون] من الإنسان، وذلك ضربان: ضرب باليد كصوت العود، وضرب بالفم، وما بالفم ضربان: نطق وغيره كصوت الناي، والنطق إما مفرَد من الكلام أو مركَّب.

وأما الحرف فهو كيفية عارضة للصوت، ولذا قيل: لو قدَّم الحرف على الصوت في التعبير كان أولى؛ لأن الصوت بمنزلة العام، والحرف بمنزلة الخاص، ولا يلزم من نفي الخاص نفيُ العام؛ إذ قد يوجد صوت بدون حرف، ولا ينعكس، فكان تأخيره أتمَّ في الفائدة، ولكن قد وجَّهه بعض المحقِّقين[١] فقال: قدَّمه على الحرف لكونه معروضًا له، متقدِّمًا عليه بالطبع، فتأمل.

(**بل لا يشبه كلامه كلام غيره**) لأنه[٢] صفة من صفات الربوبية، ولا مشابهة بين صفات الباري وصفات الآدميِّين؛ فإن صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتُهم، فتقوم إنيتهم[٣] بتلك الصفات، وتتعيَّن حدودهم ورسومهم بها، وصفة الباري تعالى لا تحد ذاته ولا ترسم، فليست إذًا بشيء زائد على الباري تعالى (**كما لا يشبه وجودُه وجودَ غيرِه**) ومَن ظن أن صفاته تشابه صفات غيره فقد أشرك؛ لأن الخالق لا يشبه المخلوق.

ثم اعلمْ أن الكلام عند أهل الحق يقال على المعنيين، يقال على النظم المركَّب من الأصوات والحروف وهو الكلام اللساني، وعلى المعنى القائم

= يكون من الإنسان، وذلك ضربان: ضرب باليد كصوت العود وما يجري مجراه، وضرب بالفم، والذي بالفم ضربان: نطق وغير نطق، وغير النطق كصوت الناي، والنطق منه إما مفرد من الكلام وإما مركب كأحد الأنواع من الكلام».

وانظر: عمدة الحفاظ للسمين ٢/ ٣٥٩.

(١) هو عضد الدين الإيجي، ذكر ذلك في كتاب المواقف ٢/ ٦ (ط - دار الجيل).

(٢) المعارف العقلية للغزالي ص ٦٠ (ط - دار الفكر بدمشق).

(٣) في المطبوعة: أنفسهم. والمثبت من المعارف.

بالنفس وهو المسمَّىٰ بالكلام النفساني، وهذا الإطلاق بالاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز، والمختار عند الأشاعرة الأول، أي[١] إنه مشترك بين الألفاظ المسموعة وبين الكلام النفسي، وذلك لأنه قد استُعمل لغةً وعرفًا فيهما، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون مشتركًا، أما استعماله في العبارة فكثير، كقوله تعالىٰ: ﴿مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ﴾ [البقرة: ٧٥] ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة: ٦] ويقال: سمعتُ كلام فلان وفصاحته، يعني ألفاظه الفصيحة. وأما استعماله في المعنىٰ النفسي - وهو مدلول العبارة - فكقوله سبحانه: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨] ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ﴾ [الملك: ١٣] وقول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يوم السقيفة: زورت في نفسي قولاً. والقول يقال علىٰ ما يقال عليه الكلام إما بترادُف أو تبايُن الخاص والعام، وقيل: حقيقة في اللساني، مجاز في النفساني. وقيل: بالعكس، وإليه أشار المصنف بقوله: **(والكلام بالحقيقة كلام النفس، وإنما الأصوات قُطِّعت حروفًا للدلالات كما يدل عليها تارةً بالحركات والإشارات)** فهذا منه تصريح أن[٢] الكلام النفسي هو الحقيقة، وأن المعنىٰ القائم بالنفس هو الكلام حقيقةً، والحروف والأصوات دلالات عليه ومعرِّفات له، وأنه حقيقة واحدة هي الأمر والنهي والخبر والاستخبار، وأنها صفات لها لا أنواع، إن عُبِّر عنه بالعربية كان عربيًّا، أو بالسُّرْيانية كان سريانيًّا، وكذلك في سائر اللغات، وأنه لا يتبَّعض ولا يتجزَّأ، وهذا قول الأشاعرة، ثم اختلفوا، فقال إمام الحرمين[٣] وغيره: الكلام المطلق حقيقةً هو ما في النفس شاهدًا أو غائبًا، وإطلاق الكلام علىٰ الحروف والأصوات مجاز، وإليه مال المصنف كما ترىٰ.

---

(١) التحبير شرح التحرير للمرداوي ٣/ ١٢٤٨ (ط - مكتبة الرشد بالرياض).

(٢) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير لابن النجار الفتوحي ٢/ ٢٦ - ٢٧ (ط - مكتبة العبيكان).

(٣) لمع الأدلة ص ٩١ ونصه: «الكلام الحقيقي شاهدا حديث النفس، وهو الذي تدل عليه العبارات المتواضع عليها، وقد تدل عليه الخطوط والرموز والإشارات، وكل ذلك أمارات علىٰ الكلام القائم بالنفس».

وقال الجمهور منهم: يطلق علىٰ كلٍّ منهما بالاشتراك اللفظي، وإليه أشرنا أولاً بقولنا: والمختار.

ثم إنهم استدلُّوا علىٰ ثبوت الكلام النفسي بأن قالوا: لا شك في وجود معنىٰ قائم بنا نجده من أنفسنا عند التعبير أو الإشارة أو الكتابة كما يجده الطالب مع الاستدعاء لحصول المطلوب وتطلُّبه إياه، وليس ذلك هو الإرادة؛ لوجوده بدونها فيمن أمر عبده معتذرًا للسلطان من عدم امتثاله عند توعُّده؛ فإن السيد يأمره ولا يريد، وليس هو العلم؛ لأنه قد يخبر عن غير معلومه ولا غير ذلك من المعاني النفسانية لنفي لوازمها عنه، فثبت أن هناك أمرًا قائمًا بأنفسنا هو المسمىٰ بالكلام. والأقرب في تعريفه أنه: نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلِّم. وقيل: هو حديث النفس عن معلومها حصولاً واستدعاءً، ونعني بالنسبة بين المفردين أي بين المعنيين المفردين تعلُّق أحدهما بالآخر أو إضافته إليه علىٰ جهة الإسناد الإفادي، أي بحيث إذا عُبِّر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها ويؤدي معناها كان ذلك اللفظ إسنادًا إفاديًّا[١].

وقال النسفي في الاعتماد[٢]: صانع العالَم متكلم بكلام واحد أزليٍّ، وهو صفة قائمة بذاته، ليس من جنس الحروف والأصوات، غير متجزِّئ، منافٍ للسكوت والآفة، وهو به آمرٌ ناهٍ مخبر.

قلت: ودليل الأشاعرة والماتُريدية في إثبات صفة الكلام واحد، قالوا: لو لم يكن صانع العالم متكلمًا للزم النقصُ، وهو محال، أما الملازَمة فإن صانع العالم حي، وكل حي فهو إما متكلم أو مؤف، والآفة نقص، فتعيَّن أن يكون متكلمًا، وهو المطلوب.

وأما دليل السمع فقوله عز وجل: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٤]

---

(١) انظر: مختصر التحرير ٢/ ١١.

(٢) شرح العمدة ص ١٨٣.

إلا أن عند الأشاعرة كلامه تعالىٰ مسموع؛ لِما أن كل موجود كما يجوز أن يُرَىٰ يجوز أن يُسمَع عنه، وعند ابن فورك: المسموع عند قراءة القارئ شيئان: صوت القارئ وكلام الله تعالىٰ، وعند الشيخ أبي منصور الماتريدي: كلامه غير مسموع؛ لاستحالة سماع ما ليس بصوت؛ إذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجودًا وعدمًا، وذكر في التأويلات[1] أن موسىٰ عليه السلام سمع صوتًا دالاً علىٰ كلام الله تعالىٰ، وخُصَّ بكونه كليم الله لأنه سمع من غير واسطة الكتاب والمَلَك لا أنه ليس فيه واسطة الحرف والصوت.

وقد يستدل المحدِّث أيضًا علىٰ إثبات صفة الكلام له تعالىٰ بما تقدم.

وأما الصوفي فيقول: الكلام صفة كمالية؛ إذ مرجع ذلك إلىٰ الإنباء عن

---

(١) تأويلات أهل السنة للماتريدي ٣/ ٤٢٠ ونصه: «اختلف في قوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ١٦٤﴾ فقال بعضهم: خلق الله كلامـًا وصوتـًا وألقىٰ ذلك في مسامعه. وقال آخرون: كتب له كتابـًا فكلمه بذلك، لا أنه كلمه بكلامه، ولا ندري كيف كان، سوىٰ أنا نعلم أنه أحدث صوتـًا لم يكن فأسمع موسىٰ ذلك كيف شاء وما شاء وممن شاء؛ لأن كلامه الذي هو موصوف به في الأزل لا يوصف بالحروف ولا بالهجاء ولا بالصوت ولا بشيء مما يوصف به كلام الخلق بحال، وما يقال: هذا كلام الله، إنما يقال علىٰ الموافقة والمجاز، كقوله: ﴿حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ ولا سبيل له أن يسمع كلام الله الذي هو موصوف به بالأزل. وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ١٦٤﴾ يخرج هذا مخرج التخصيص له؛ إذ ما من رسول إلا وقد كانت له خصوصية، والكلام خصوصية لموسىٰ؛ إذ كلمه من غير أن كان ثمة سفير ورسول، وكان لسائر الرسل وحيـًا يوحىٰ إليهم، أي دليل برسول، وقد دل المصدر علىٰ تحقيق الكلام؛ إذ المصادر مما يؤكد حقائق ما له المصادر في موضوع اللغة، وأيد ذلك الأمر المشهور من تسمية موسىٰ: كليم الله، وما جرىٰ علىٰ ألسن الخلق من القول بأن الله كلم موسىٰ، فثبت أنه كان له فيما كلمه خصوصية لم يشركه فيها غيره من الرسل، وعلىٰ حق الوحي وإنزال الكتب له شركاء في ذلك من الرسل، فثبت أن لما وصف به موسىٰ خصوصية باينَ بها غيره، علىٰ ما ذكره من خصوصية كثير من الرسل بأسماء أو نعوت أوجبت لهم الفضيلة بها، وإن كان حمل ما يحتمل تلك الخصوصية قد يتوجه إلىٰ ما قد يشترك في ذلك جملة الرسل».

الشيء، وكل الأشياء قابلة للإنباء، فلا بد من حصول تلك الصفة علىٰ كمالها، وحصولها علىٰ الكمال لا يكون إلا بحيث لا موقع لنقيضها، وذلك لا يكون في واجب الوجود، فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية؛ إذ هو الذي له الكمال المطلق، وهو المطلوب.

ثم استشعر المصنف كلام المخالفين لمعتقد الأشاعرة وهم الحنابلة والمعتزلة، فإنهم أنكروا الكلام النفسي، وقالوا[١]: ليس الكلام مشتركًا بين العبارة ومدلولها، بل الكلام هو الحروف المسموعة، فهو حقيقة فيها، مجاز في مدلولها، فقال رادًّا عليهم متعجِّبًا منهم بقوله: **(وكيف التبس هذا)** أي كيف خفي أمرُه **(علىٰ طائفة من الأغبياء)** جمعُ غبيٍّ وهو الفَدِم الذي لا يدري شيئًا، وأصل الغباوة: الغفلة والجهل، وتركيبها يؤذن بالخفاء[٢]، ومنه قول الشاعر[٣]:

وإذا خفيتُ علىٰ الغبي فعاذرٌ ... أنْ لا تـراني مُقْلـة عميـاءُ

(ولم يلتبس) ذلك **(علىٰ جَهَلة الشعراء)** جمع جاهل، والمراد به الأخطل، كما وقع التصريح بذلك في أكثر كتب الأشاعرة والماتريدية[٤]، وأوله:

لا يعجبنَّك من أمير خطبةً ... حتـىٰ يكـون مـع الـكلام أصيـلا

(إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جُعـل اللسـان علـىٰ الفـؤاد دليـلا)

وقد أنكره العلاء المرداوي من الحنابلة في شرح تحرير الأصول[٥] وقال: هو موضوع علىٰ الأخطل، وليس هو في نُسَخ ديوانه، وإنما هو لابن ضمضم،

---

(١) انظر: مختصر شرح الروضة لنجم الدين الطوفي الحنبلي ٢/ ١٤.

(٢) التوقيف علىٰ مهمات التعاريف للمناوي ص ٢٥٠.

(٣) هو أبو الطيب المتنبي، والبيت في ديوانه ص ١٢٦ من قصيدة يمدح بها أبا علي هارون بن عبد العزيز الأوراجي الكاتب.

(٤) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين ص ١٠٨. شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ١٥٠.

(٥) التحبير شرح التحرير ٣/ ١٢٧٧.

ولفظه: إن البيان. ا.هـ.

وقد استرسل بعض علمائنا من الذين لهم تقدُّمٌ ووجاهة وهو علي بن محمد بن محمد ابن أبي العز الحنفي فقال في شرح عقيدة الإمام أبي جعفر الطحاوي ما نصه(١): وأما من قال إنه معنًىٰ واحد واستدل [عليه] بقول الأخطل المذكور فاستدلال فاسد، ولو استدل مستدلٌّ بحديث في الصحيحين لقالوا: هذا خبرُ واحدٍ، ويكون مما اتفق العلماء علىٰ تصديقه وتلقِّيه بالقبول والعمل به، فكيف وهذا البيت قد قيل إنه مصنوع منسوب إلىٰ الأخطل، وليس هو في ديوانه، وقيل: إنما قال: إن البيان لفي الفؤاد. وهذا أقرب إلىٰ الصحة، وعلىٰ تقدير صحَّته عنه فلا يجوز الاستدلال به؛ فإن النصارىٰ قد ضلُّوا في معنىٰ الكلام، وزعموا أن عيسىٰ عليه السلام نفس كلمة الله، واتَّحد اللاهوت بالناسوت، أي شيء من الإله بشيء من الناس، أفيُستدل بقول نصراني قد ضل في معنىٰ الكلام علىٰ معنىٰ الكلام ويُترَك ما يُعلَم من معنىٰ الكلام في لغة العرب؟ وأيضًا، فمعناه غير صحيح؛ إذ لازِمُه أن الأخرس يسمَّىٰ متكلمًا؛ لقيام الكلام بقلبه وإن لم ينطق به ولم يُسمَع [منه] وهذا معنىٰ عجيب وهو أن هذا القول له شَبَهٌ قوي بقول النصارىٰ القائلين باللاهوت والناسوت. ا.هـ.

ولمَّا تأمَّلتُه حقَّ التأمل وجدتُه كلامًا مخالفًا لأصول مذهب إمامه، وهو في الحقيقة كالرد علىٰ أئمة السنَّة، كأنه تكلم بلسان المخالفينَ، وجازف وتجاوز عن الحدود حتىٰ شبَّهَ قولَ أهل السنة بقول النصارىٰ، فليُتَنبَّه لذلك.

ثم تحامل المصنفُ عليهم بقوله: (**ومَن لم يعظه عقلُه**) أي الكامل (**ولا نَهاه نُهاه**) بالضم جمع نُهْية وهي العقل؛ لكونه ينهىٰ عن القبيح، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ ۝٥٤﴾ [طه: ٥٤، ١٢٨] وبين «نَهاه» و«نُهاه» جِناس تام

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ١٩٩ - ٢٠٠.

مع الاشتقاق (**عن أن يقول لساني**) الذي أنطق به (**حادث، ولكن**) العَرَض القائم به وهو (**ما يحدث فيه**) أي ينشأ فيه (**بقدرتي الحادثة**) هو (**قديم**) قائم بالذات، ولم يُفهَم أن الأجسام التي لها أول إذا جُعلت علىٰ كيفية مخصوصة صارت قديمة (**فاقطع عن عقله**) أي عن رجوعه إلىٰ عقله والتدبُّر في الحق الصريح. وفي بعض النسخ: عن فهمه (**طمعَك**) أي رجاءك في رجوعه إلىٰ ما تقرِّره، بل (**وكُفَّ**) أي امنع (**عن خطابه**) ومذاكرته (**لسانك**) فقد رسخ في ذهنه ما تخيَّله فلا ينفكُّ عنه؛ إذ صار له ذلك كالطبع والجِبِلَّة، فإزالة ذلك عسر جدًّا.

ثم لمَّا كان من مذهب المخالفين القولُ بقِدَم الحروف والأصوات وأنها قائمة بذات الحق سبحانه أشار بالرد عليهم بقوله: (**ومن لم يفهم أن القديم عبارة عمَّا ليس قبله شيء**) والمحدَث ما لم يكن فكان (**وأن الباء**) الموحدة (**قبل**) حرف (**السين**) المهملة (**في قولك: بسم الله**) الرحمن الرحيم، ونحوه[1] من الألفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام التلفُّظ بالأول (**فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديمًا**) لكونه مسبوقًا بالباء، وهذا مكابرة للحس، وخروج عن مقتضيات العقول المحيلة (**فنزِّهْ عن الالتفات إليه قلبَك**) أي ابعدْه عنه ولا تخالطه؛ فإن شيطانه المريد لا يسمع التفنيد، وبمعاشرته يكثُر اللجاجُ والمِراء، ويترتَّب عليهما فساد النظام وضياع الوقت فيما لا يجدي إلىٰ المَرام، وهذا حال أغبيائهم؛ فإنهم لا يفهمون معنىٰ القديم، ولا يميِّزون بينه وبين الحادث، ولا يتحاشون من رفض بداهة العقول، والمتغافلون منهم لم يرضوا بركوب متن الجهل واللجاج فقالوا: الحروف قديمة بالنوع، ورجعوا كَرَّامية عند التحقيق (**فلله سبحانه**) وتعالىٰ (**سرٌّ**) عظيم (**في إبعاد بعض العِباد**) عن منصَّة التقريب والإرشاد (**ومن يضلل اللهُ**) إيَّاه (**فما له من هادٍ**) يرشده إلىٰ سلوك سبيل السداد.

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٨٠.

ثم لمَّا كان من قول المخالفين: كيف يُعقَل كلامٌ ليس بحرف ولا صوت؟ أجاب عنه رادًّا عليهم بقوله: (**ومن استبعد أن يسمع موسىٰ** عَلَيْهِ السَّلَامُ) وعلىٰ نبيِّنا (**في الدنيا كلامًا ليس بصوت ولا حرف فليستنكر أن يرىٰ في الآخرة موجودًا**) متكلمًا حيًّا (**ليس بجسم**) أي ليس بذي جسم ملموس ومحسوس غير متحيِّز (**ولا**) بذي (**لون**) ولا قابل للحوادث، والمقصود نفيُ الكيفية علىٰ كل حال، وكذلك إذا استبعدوا كيف سمع جبريلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، والمؤمنون غدًا كيف يسمعون؟ فالجواب: سمع كلامًا ليس بحرف ولا صوت من متكلم حتىٰ ليس له لسان وشفة.

وهذه الجملة من كلام المصنف قد ردَّها الطوفي من الحنابلة فقال[1]: هو تكلُّفٌ وخروج عن الظاهر، بل عن القاطع من غير ضرورة، وما ذكره معارَض بأن المعاني لا تقوم شاهدًا إلا بالأجسام، فإن أجازوا معنًىٰ قام بالذات القديمة وليست جسمًا فليجيزوا خروج صوت من الذات القديمة وليست جسمًا؛ إذ كِلا الأمرين خلاف الشاهد، ومَن أحال كلامًا لفظيًّا من غير جسم فليُحِلْ ذاتًا مرئيَّة غير جسم ولا فرق. ا.هـ. من شرح التحرير للمرداوي[2].

وهذا الذي ذكره المصنف من أن الكلام النفسي ممَّا يُسمَع هو قول الأشعري، قاسه علىٰ رؤية ما ليس بلون ولا جسم قياسًا ألزم به مَن خالفه من أهل السنة؛ لاتفاقهم علىٰ جواز الرؤية ووقوعها في الآخرة[3].

ثم قال: (**وإن عُقل أن يُرَىٰ ما ليس بلون**) محسوس (**ولا جسم**) متحيِّز (**ولا قَدْر**) معلوم (**ولا كمية**) متَّصلة أو منفصلة (**وهو إلىٰ الآن لم يُرَ غيره فليُعقَل في حاسَّة السمع ما عقله في حاسة البصر**) أي فليُعقَل سماع ما ليس بصوت، وهو لا

---

(١) شرح مختصر الروضة للطوفي ٢/ ١٣.

(٢) التحبير شرح التحرير ٣/ ١٢٥٧.

(٣) المسامرة شرح المسايرة ص ٧٥.

يكون إلا بطريق خرق العادة كما نبَّه عليه الباقلاَّني[١].

وفي «لُباب الحكمة الإلهية» للمصنف: كلام الله تعالىٰ ليس سوىٰ إفاضة مكنونات علمه علىٰ من يريد إكرامه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣] شرَّفه الله بعزِّه، وقرَّبه بقدسه، وأجلسه علىٰ بساط أُنسه، وشافهه بأجلِّ صفاته، وكلَّمه بعلم ذاته، كما شاء كلَّمَه، وكما أراد سمع، لا يندرج كلامه تحت الكيفية، ولا يحتاج إلىٰ سؤال العلمية، ولا يوصَف بالماهية والكمية، بل كلامه كعلمِه، وعلمُه كإرادته، وإرادته كصفته، وصفته كذاته، وذاته أجَلُّ من التنزيه والتكبر، وصفاته أجلَىٰ من التفسير والتفصيل، خالق كل شيء، وهو علىٰ كل شيء قدير.

قلت: وقد تقدم أن الماتُريدي استحال سماعَ ما ليس بصوت، ووافقه الأستاذ الأسفراييني، واختاره ابن الهمام وقال[٢]: وهو الأوجَه عندي؛ لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراك صوت، وإدراك ما ليس صوتًا قد يُخَصُّ باسم الرؤية، وقد يكون له الاسم الأعم، أعني العلم مطلقًا عن التقييد بمتعلق.

قال ابن أبي شريف: ولمن انتصر للأشعري أن يقول: بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراكًا بالقوة المودَعة في مقعر الصِّماخ، وقد يُخلَق لها إدراك ما ليس بصوت خرقًا للعادة فيسمَّىٰ سمعًا، ولا مانع من ذلك، بل في كلام

---

(١) قال الباقلاني في كتابه الإنصاف ص ٢٦: «كلامه تعالىٰ مسموع بالآذان وإن كان مخالفًا لسائر اللغات وجميع الأصوات، وأنه ليس من جنس المسموعات، كما أنه مرئي بالأبصار وإن كان مخالفا لأجناس المرئيات، وكما أنه موجود مخالف لسائر الحوادث الموجودات، وأن سامع كلامه منه تعالىٰ بغير واسطة ولا ترجمان كجبريل وموسىٰ ومحمد عليهم السلام حق، سمعه من ذاته غير متلو ولا مقروء، ومن عداهم ممن يتولىٰ الله خطابه بنفسه إنما يسمع كلامه متلوًا ومقروءًا».

(٢) المسامرة شرح المسايرة ص ٧٦.

الماتريدي في كتاب «التوحيد»[١] له ما يشهد لذلك، علىٰ ما نقله عنه صاحب التبصرة[٢]، وهو جواز سماع ما ليس بصوت، والخلاف إنما هو في الواقع للسيد موسىٰ عليه السلام، فأنكر الماتريدي سماعه الكلام النفسي وقال: إنما سمع صوتًا دالاً علىٰ كلام الله تعالىٰ، كما تقدَّم، فتأمل.

ثم قال: (**وإن عُقل علىٰ أن يكون له علمٌ واحد هو علم بجميع الموجودات فلتُعقَل صفة واحدة للذات هو كلامٌ بجميع ما دل عليه من العبارات**) من أمر ونهي وإخبار، وقد جاز في الشاهد أن يكون الشيء الواحد أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا، فكذلك يجوز في الغائب، ولم يكن مستحيلاً، وهذه العبارات مخلوقة؛ لأنها أصوات، وهي أعراض، سُمِّيت تلك العبارات كلام الله لدلالتها عليه وتأدِّيه بها، والاختلاف في العبارات المؤدِّية لا الكلام.

وقال ابن التلمساني[٣]: كل آمرٍ وناهٍ يجد في نفسه اقتضاء وطلبًا يعبِّر عنه بالعبارات المختلفة والكتابة والإشارة، وما في النفس لا يختلف باختلاف الدلالات [عليه] فكذلك المخبِر يجد في نفسه حديثًا يعبِّر عنه بالألفاظ المختلفة، وهذا الوجدان ضروري لا نزاع فيه.

---

(١) التوحيد لأبي منصور الماتريدي ص ١٢٢ (ط - دار صادر) ونصه: «ويجوز القول بما يُسمع من الخلق: كلام الله، علىٰ الموافقة، كما يقال في الرسائل والقصائد والأقاويل، دليله أن ذلك خلق من الخلق، ولا يحتمل أن يكون لله بذاته، مع ما لا يخلو من أن يكون المسموع عرضـًا، فمحال كونه في مكانين، وكذلك الجسم، أو لا هما، فمحال كونه في مكان وعن المكان يُسمع، فثبت أن وجه الإضافة إليه علىٰ ما ذكرنا، مع ما يجوز أن يُسمِعنا الله كلامه بما ليس بكلامه كما أسمع كل منه آخر كلامه وإن لم يكن ذلك بعينه كلامه، وكما أعلمنا قدرته وعلمه وربوبيته بخلقه وإن لم يكن هو هو. فإن قال قائل: هل أسمع الله كلامه موسىٰ حيث قال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ قيل: أسمعه بلسان موسىٰ وبحروف خلقها وصوت أنشأه، فهو أسمعه ما ليس بمخلوق».

(٢) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ١/ ٣٩٧.

(٣) شرح لمع الأدلة ص ١٢٣، ١٢٥.

ثم قال: ومَن أنكر كلام النفس فقد أنكر أخصَّ وصف الإنسانية؛ فإن الآدمي تشاركه البهائمُ في إدراك المحسوسات والوجدانيات، ويختص الآدميُّ عنها بالقدرة علىٰ استحضار العلوم في الذهن وتركيبها وترتيبها ترتيبًا يتوصَّل به إلىٰ إدراك الغائبات[١]، وكل ذلك يعتمد [علىٰ] الكلام النفسي.

ثم قال: (**وإن عُقل كون السموات السبع**) والعرش والكرسي والأرض (**وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذَرَّة من القلب و**) عُقل (**أن كل ذلك مرئيٌّ في مقدار عدسة من الحَدَقة**) التي فيها إنسان العين (**من غير أن تحلَّ ذات السموات والأرض**) والعرش والكرسي (**والجنة والنار في الحدقة والقلب والورقة فليُعقل كون الكلام مقروءًا بالألسنة**) الظاهرة (**محفوظًا في القلوب**) الباطنة (**مكتوبًا في المصاحف**) بالأحبار المتنوِّعة (**من غير حلول ذات الكلام فيها**) أي في تلك المصاحف قطعًا (**إذ لو حلَّت بكتاب الله ذاتُ الكلام في الورق**) فرضًا وتقديرًا (**لحلَّت ذاتُ الله تعالىٰ بكتابة اسمه في الورق، ولحلَّت ذات النار بكتابة اسمها في الورق ولاحترق**) ولكان مَن نطق بالنار احترق فمه، والجنة والنار مكتوبتان في المصاحف، ثم أحد لا يتخيَّل أنهما مدرَجتان فيها بالذات، وكذا النبي ﷺ مكتوب في التوراة والإنجيل لا علىٰ معنىٰ أنه حالٌّ فيهما، ولكن فيهما دلالة عليه وهو المكتوب ﷺ بتلك الكتابة.

وقد أوضحه المصنف في «إلجام العوام» بوجه آخر فقال[٢]: اعلم أن لكل شيء في الوجود أربع مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البياض المكتوب عليه، كالنار مثلاً فإن لها وجودًا في التنُّور ووجودًا في الخيال والذهن، وأعني بهذا الوجود: العلم بصورة النار وحقيقتها، ولها وجود في اللسان، وهي الكلمة الدالة عليها، أعني لفظ «النار»، ولها وجود في

---

(١) في شرح اللمع: الغايات.

(٢) إلجام العوام ص ٧٦.

البياض المكتوب عليه بالرقوم، والإحراق صفة خاصة للنار، والمحرِق من هذه الجملة هي التي في التنُّور دون التي في الأذهان وفي اللسان وعلىٰ البياض؛ إذ لو كان المحرِق هو الذي في البياض أو اللسان لاحترق.

ثم قال: وكذلك القِدَم وصفُ كلام الله تعالىٰ، وما يطلق عليه [اسم] القرآن له وجود علىٰ أربع مراتب، أولاها، وهي الأصل: وجوده قائمًا بذات الله تعالىٰ. والثانية: وجوده العلمي في أذهاننا عند التعلُّم قبل أن ننطق بلساننا، ثم وجوده في لساننا بتقطيع أصواتنا، ثم وجوده في الأوراق بالكتابة، فإذا سُئلنا عمَّا في أذهاننا من علم القرآن قبل النطق به قلنا: علمنا صفته وهي مخلوقة، لكن المعلوم به قديم، فإذا سُئلنا عن صوتنا وحركة لساننا [ونطقنا] قلنا: ذلك صفة لساننا، ولساننا حادث، وصفته توجد بعده، وما هو بعد الحادث حادث بالضرورة، ولكن منطوقنا ومذكورنا ومقروءنا ومتلوَّنا بهذه الأصوات الحادثة قديم.

ثم قال: فهذه أربع درجات في الوجود تشكل علىٰ العوامِّ، ولا يمكنهم إدراك تفاصيلها.

ثم قال: فكما أن ما يُرَىٰ في المرآة يسمَّىٰ إنسانًا لا بالحقيقة لكن علىٰ معنىٰ أنه صورة محاكية له فكذا ما في اللسان من الكلمة يسمىٰ باسمه بمعنىٰ أنه دلالة علىٰ ما في الذهن، ومهما فُهم اشتراك لفظ القرآن [والنار] وكل شيء من هذه الأمور الأربعة، فإذا ورد في الخبر أن القرآن في قلب العبد وأنه في المصحف وأنه في لسان القارئ وأنه صفة في ذات الله تعالىٰ، صدق بالجميع، مع الإحاطة بحقيقة المراد. ا.هـ. المقصود منه.

وذكر ابن التلمساني في شرح لمع الأدلة[1] عند قول الماتن[2]: «فصل:

---

(١) شرح لمع الأدلة ص ١٢٦ - ١٢٨.

(٢) لمع الأدلة لإمام الحرمين ص ٩٢ - ٩٣.

كلام الله مقروء بألسنة القرَّاء، محفوظ في صدور الحَفَظة، مكتوب في المصاحف علىٰ الحقيقة، والقراءة أصوات القارئين ونغماتهم، وكلام الله تعالىٰ هو المعلوم والمفهوم منها ... الخ، قال في الإيضاح: إن القراءة غير المقروء، والحفظ غير المحفوظ، والكتابة غير المكتوب، وأن المفهوم من هذه المصادر غير المفهوم من أسماء المعقولات. وذهبت الحشوية إلىٰ أن القراءة التي هي حروف وأصوات وهي فعلُ العبد وكسبُه وهي أعراض لا تبقىٰ باتفاق مَن زعم أن [من] الأعراض ما يبقىٰ هي غير كلام الله تعالىٰ، وهي قديمة، وقالوا: إن الحروف المكتوبة في المصاحف التي يُنسب حصولها للكاتبينَ قديمة، وبالغوا فقالوا: لو أُخذت زُبَر من حديد وقِطَع من نُحاس أو شيء من الكلس وجُعلت حروفًا تُقرأ كما لو جُعلت سورة الإخلاص مثلاً صارت[1] تلك الأجسام قديمةً.

وقال أبو نصر القشيري: والعجب كلَّ العجب من تجاهُل أقوام في المصير إلىٰ أن كلام الله تعالىٰ إذا كُتب علىٰ الآجُرِّ أو شيء من الأصباغ تنقلب عين الآجُرِّ والصبغ قديمًا، فإذا صار الجهل إلىٰ هذا القَدْر والحكم بأن المحدَث يصير قديمًا والقديم يفارق ذاتَ الباري تعالىٰ ويحل في المحدَثات فالأَولىٰ السكوت.

ثم قال ابن التلمساني: ومما يداني هذا المذهبَ في جحد الضرورات أن الجُبَّائي من المعتزلة لمَّا لم يعتقد كلامًا سوىٰ الحروف والأصوات ونفىٰ كلامَ النفس وكان ما يقرؤه العبد فعله يثاب عليه وينفرد باختراعه عنده، وكذلك ما يكتبه في المصحف، وقد أجمع المسلمون علىٰ أن لله كلامًا مسموعًا عند التلاوة، وكلامًا مكتوبًا في المصاحف - تحيَّر في ذلك فقال: إذا قرأ القارئ القرآن قارن خروجَ كل حرف يفعله العبد حرفٌ يخلقه الله تعالىٰ معه يُسمَع، وهذا افتراء علىٰ الحس، وخروج عن المعقول؛ فإن المحل الواحد لا يقوم به مِثلان. ثم قال: إذا تراسل جماعة في القراءة صحب كلام جميعهم كلام واحد لله تعالىٰ، وهو حروف

(١) في المطبوعة: كما لو جعلت صورة صارت. والمثبت من شرح اللمع.

مخلوقة في لَهَواتهم، وكيف يُتصور وجود حرف واحد في محالَّ متعددة؟! ثم قال: إذا سكت بعضهم عدم كلامُ الله تعالىٰ بالنسبة إلىٰ الساكت، وبقي بالنسبة إلىٰ القارئ. وكيف يُتصور في الشيء الواحد أن يكون موجودًا معدومًا في آنٍ واحد؟! وقال: إذا كُتبت الحروف في المصاحف كان مع كل حرفٍ حرفٌ يخلقه الله تعالىٰ هو كلامه ولا يُرَىٰ، ونقلُ هذه المذاهب كافٍ في ردِّها ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ۝٣٣﴾ [الرعد: ٣٣].

تنبيه:

قال ابن الهمام في المسايرة[1]: وبعد اتفاق أهل السنة - أي من الفريقين - علىٰ أنه تعالىٰ متكلم، أي بكلام نفسي هو صفة له قائمة به لم يزل متكلمًا به اختلفوا في أنه تعالىٰ هل هو مكلِّم لم يَزَل مكلِّمًا؟ فعن الأشعري: نعم، هو تعالىٰ كذلك. وعن بعض متكلِّمي الحنفية: لا. قال: وهو عندي حسن؛ فإن معنىٰ المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي يتضمَّنه الأمر والذي يتضمنه النهيُ كـ «اقتلوا المشركينَ» ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] لأن معنىٰ الطلب يتضمنه، أي يتناول ذلك الخطابَ، وهو قسمان: الطلب الذي يتضمنه الأمر، والخطاب[2] الذي يتضمنه النهي، فلا يختلف في أن ذلك الخطاب ليس تكليمًا، بل هو تكلُّمٌ؛ إذ هو - أي الخطاب - داخل في الكلام القديم الذي به الباري تعالىٰ متكلم، والإيراد بمعنىٰ المكلمية لسماع معنىٰ ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] مثلاً، ولمعنىٰ ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَـٰمُوسَىٰ ۝١٧﴾ [طه: ١٧] وحاصل هذا عروض إضافة خاصة للكلام القديم بإسماعه لمخصوص بلا واسطة كما قاله الأشعري، وبلا واسطة معتادة كما قاله الماتريدي، ولا شك في انقضاء هذه الإضافة بانقضاء الأسماع، فإن أُريدَ به غير هذين الأمرين فليبيَّن حتىٰ يُنظَر فيه. والله أعلم.

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٧٦.

(٢) في المسامرة: والطلب.

قال ابن أبي شريف: والتحقيق أن الذي يثبته الأشعري المكلمية بمعنىٰ آخر غير الأمرين المذكورين، وهو مبنيٌّ علىٰ أصل له خالفه فيه غيرُه، وبيان ذلك: أن المتكلمية والمكلمية مأخوذان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين عند الأشعري، فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الباري تعالىٰ وكونه صفة له، وهذا محل وفاق، وأما المكلمية فمأخوذة عند الأشعري من الكلام القائم بذات الله تعالىٰ لكن باعتبار تعلُّقه أزلاً بالمكلَّف بناءً علىٰ ما ذهب إليه هو وأتباعه من تعلُّق الخطاب أزلاً بالمعدوم الذي سيوجد، وشدَّد سائرُ الطوائف النكيرَ عليهم في ذلك، فالأشعري قائل بالمكلمية بمعنىٰ تعلُّق الخطاب في الأزل بالمعدوم، والمنكِرون لهذا الأصل ينفونها بهذا المعنىٰ، ويفسِّرونها بالإسماع المذكور، فقد ظهر أن المكلمية عند الأشعري بمعنىٰ سوىٰ الأمرين المذكورينِ. وبالله التوفيق.

فإن قيل اعتراضًا علىٰ [مذهب] الأشعري: التعلُّق ينقطع بخروج المكلَّف عن أهلية التكليف بموت ونحوه، ولو كان قديمًا لَما انقطع. قلنا: المنقطع التعلُّق التنجيزي، وهو حادث، أما الأزلي فلا ينقطع ولا يتغيَّر؛ لِما قلنا في الكلام علىٰ الإخبار القائم بالذات من أن التغيُّر في اللفظ الدالِّ عليه لا فيه نفسه، وأن التغيُّر في المعلوم لا في العلم؛ فإنه يؤخَذ من ذلك أن التغيُّر في متعلق الكلام وتعلُّقه التنجيزي لا في التعلُّق المعنوي الأزلي.

* **استطراد** خلف كلام ابن الهمام السابق وهو قوله: و[حاصل] هذا عروض إضافة خاصة للكلام القديم بإسماعه لمخصوص بلا واسطة، ولا شك في انقضاء هذه الإضافة بانقضاء الإسماع. وهو أن الشيخ السنوسي قال في شرح الكبرىٰ ما حاصله[1]: إن من المحال أن يطرأ علىٰ كلامه سكوتٌ، وقد استدل علىٰ ذلك.

ثم قال: وما ورد في الحديث ممَّا يخالف ذلك الذي قرَّرناه فمؤوَّل.

---

(١) عمدة أهل التوفيق والتسديد ص ١٤٦ - ١٤٧.

وذكر حديثًا وتكلم علىٰ تأويله(١)، ثم قال: وبهذا تعرف أنه ليس معنىٰ ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤] أنه ابتدأ الكلام له بعد أن كان ساكتًا، ولا أنه بعدما كلَّمه انقطع كلامه وسكت، تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، وإنما المعنىٰ أنه تعالىٰ أزال بفضله المانعَ عن موسىٰ ﷺ، وخلق له سمعًا وقوَّاه حتىٰ أدرك به كلامَه القديمَ، ثم منعه بعد [ذلك] وردَّه إلىٰ ما كان قبل سماع كلامه. ا.هـ.

فانظره مع الكلام السابق هل بينهما مخالَفة أو موافَقة؟

مهمة:

قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»(٢): قال البيهقي: الكلام ما ينطق به المتكلم، وهو مستقر في نفسه، كما جاء في حديث عمر في [قصة] السقيفة: كنت زوَّرت في نفسي مقالة، وفي رواية: [هيَّأت في نفسي] كلامًا. فسمَّاه كلامًا قبل التكلُّم به. قال: فإن كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات، وإن كان غير ذي مخارج فهو بخلاف ذلك، والباري عَزَّوَجَلَّ ليس بذي مخارج، فلا يكون كلامه بحروف وأصوات. ثم ذكر حديث جابر عن عبد الله بن أنيس، وقال: اختلف الحُفَّاظ في الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه، ولم يثبُت لفظ «الصوت» في حديث صحيح عن النبي ﷺ غير حديثه، فإن كان ثابتًا فإنه يرجع إلىٰ غيره، كما في حديث ابن مسعود، يعني الذي قبله، وفي حديث أبي هريرة يعني الذي بعده أن

---

(١) أما الحديث فهو: «إن الله يسمع الناس يوم القيامة قائلًا يقول: يقول الله سبحانه: أنصتوا كما أنصت لكم، أنا اليوم ظالم إن جاوزني ظلم ظالم». ثم قال: «قال ابن دقماق: يرجع معنىٰ الحديث إلىٰ أن الباري سبحانه وتعالىٰ يعلم ويرىٰ ويسمع، ومع ذلك لا يخلق لهم سمعًا لخبره بأعمالهم؛ لأن الله تعالىٰ يجوز عليه أن يصمت؛ فإن ذلك كان يكون من انعدام كلامه، وكلامه تعالىٰ قديم، وقد تقدم ذكر الدليل القاطع علىٰ أن القديم لا ينعدم عند ذكرنا حدوث العالم. انتهىٰ. قلت: يعني أنه تجوز بإطلاق الصمت علىٰ لازمه وهو عدم إدراك ما عند الصامت من الخبر».

(٢) فتح الباري ١٣/ ٤٦٦. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

الملائكة يسمعون عند حضور الوحي صوتًا، فيحتمل أن يكون الصوت للسماء أو للمَلَك الآتي بالوحي أو لأجنحة الملائكة، وإذا احتمل ذلك لم يكن نصًّا في المسألة، وأشار في موضع آخر أن الراوي أراد: فينادي نداءً، فعبَّر عنه [بقوله:] بصوت.

قال الحافظ: وهذا حاصل كلام مَن نفىٰ الصوت من الأئمة، ويلزم منه أن الله تعالىٰ لم يسمع أحدًا من ملائكته ولا رسله كلامه، بل ألهمهم إياه، وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوعُ إلىٰ القياس علىٰ أصوات المخلوقين؛ لأنها التي عُهد أنها ذات مخارج، ولا يخفَىٰ ما فيه؛ إذ الصوت قد يكون من غير مخارج، كما أن الرؤية قد تكون من غير اتصال أشعة كما سبق. سلَّمنا، لكن يمنع القياس المذكور، وصفة الخالق لا تُقاس علىٰ صفة المخلوق، وإذا ثبت ذِكرُ الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به، ثم إما التفويض وإما التأويل. وبالله التوفيق. ا.هـ.

ولقد أجاد رحمه الله تعالىٰ وأنصف واتَّبع الحق الذي لا محيد عنه، ويُفهَم من هذا أن من قال بالصوت نظرًا للأحاديث الواردة فيه لا يُنسب إلىٰ الجهل والتبديع والعناد كما فعله السعد[1] وغيره، فتأمل ذلك.

(**الأصل السابع**) في بيان قِدَم الكلام النفسي، فقال: اعلم (**أن الكلام القائم بذاته**) المختص بنفسه أزليٌّ (**قديم**) لا ابتداء لوجوده، فلا يجوز أن يكون متكلمًا

---

(١) حيث قال في شرح المقاصد ٤/ ١٤٣ ما نصه: «كلامه تعالىٰ عندنا صفة أزلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة أو الكتابة، ليست من جنس الأصوات والحروف، وخالفنا في ذلك جميع الفرق ذهابًا إلىٰ أن المعقول من الكلام هو الحي دون النفي، ولم يقل بقدمه إلا الحنابلة والحشوية جهلًا منهم أو عنادًا». أقول: قول الحافظ ابن حجر: (إما التفويض وإما التأويل) لا يطابق قول من سماهم الإمام السعد بالحشوية؛ لأن الحشوية يحملون الصوت والحرف علىٰ معناه الحقيقي الوضعي، وهذا منافٍ للتفويض المبني علىٰ تنزيه الله تعالىٰ عن المعنىٰ الوضعي وتفويض العلم بحقيقة المعنىٰ إلىٰ الله تعالىٰ.

بكلام في غيره؛ إذ المتكلم إنما كان متكلمًا لقيام الكلام به لا لكونه فعلاً له؛ لأنَّا متكلمون، والباري تعالىٰ خالق لكلامنا، وليس هو المتكلم بكلامنا، ولو جاز أن يقال بأنه تعالىٰ متكلم بكلام في الغير لجاز أن يقال إنه متحرك بحركة تُخلَق في الغير، وهو محال، ولولا اختصاص كلامه به لكان محدَثًا، وإذا ثبت أن كلامه مختصٌّ به ليس مفارقًا له ثبت أنه قديم **(وكذا)** نعتقد في **(جميع صفاته)** فإنها قائمة به ومختصَّة به، لا انفكاك لها عنه، وهي قديمة علىٰ معنىٰ أنه ليس لوجودها ابتداء.

ثم اعلم أن القرآن يقال علىٰ ما يقال عليه الكلام، فيقال علىٰ المعنىٰ القائم بذاته جل وعز المعبَّر عنه باللسان العربي المبين، ومعنىٰ الإضافة في قولنا «كلام الله» إضافة الصفة إلىٰ الموصوف كعلم الله، والقرآن بهذا المعنىٰ قديم قطعًا. ويقال علىٰ الكلام العربي المبين الدالِّ علىٰ هذا المعنىٰ القديم، ومعنىٰ الإضافة علىٰ هذا التقدير هو معنىٰ إضافة الفعل إلىٰ الفاعل كخلق الله ورزقه، وكلا الإطلاقين حقيقة علىٰ المختار، خلافًا لمن زعم أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر.

ثم استدل المصنف علىٰ قِدَم الكلام بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ، فقال: **(إذ يستحيل أن يكون)** الباري تعالىٰ **(محلاً للحوادث، داخلاً تحت التغيُّر)** وما كان محلاً للحوادث يعتريه التغيُّر، والمراد بالحوادث التي امتنع الباري تعالىٰ أن تحلَّ هي به: ما له وجود حقيقي مسبوق بالعدم لا المتجدِّد من الصفات الإضافية التي لا وجود لها، ككونه تعالىٰ قبل العالَم وبعده ومعه، أو السلبية ككونه مثلاً غير رازق لزيد الميت، ولا ما يتبع تعلُّق صفاته كالخالق والرازق؛ فإن هذا كله ليس محل النزاع. وبالجملة، ففرقٌ بين الحادث والمتجدِّد، فيجوز اتصافه بالمتجدد؛ إذ الصفات المتجددة محض اعتبار وإضافة، فلم يلزم من ذلك محال، وبهذا يُعلَم محل النزاع **(بل يجب للصفات)** المقدَّسة **(من نعوت القِدَم ما يجب للذات، فلا تعتريه التغيُّرات، ولا تحلُّه الحادثات)** ولا يتَّصف بقبولها، ولا يقال إنها أغيار له؛ لأن حقيقة الغَيْرينِ ما يجوز مفارقة أحدهما لصاحبه بزمان أو مكان،

ولا يجوز أن تفارق صفاتُ الباري تعالىٰ ذاتَه، فإطلاق لفظة «الغَيْرِيَّة» بعيد **(بل لم يَزَل)** جل وعز **(في قِدَمِه موصوفًا بمحامد الصفات)** أي بالصفات المحمودة **(ولا يزال)** تعالىٰ **(في أبده كذلك)** موصوفًا بها **(منزَّهًا عن تغيُّر الحالات)** وذهب[1] المعتزلة والنجَّارية والزيدية والإمامية والخوارج إلىٰ أن كلام الله حادث، وامتنعت طوائف[2] من هؤلاء من إطلاق القول بكونه مخلوقًا، وسمَّوه حادثًا [ومحدَثًا] وأطلق المتأخرون من المعتزلة [قولهم] بكونه مخلوقًا، ونحن نقول: لو كان كلام الله حادثًا لم يَخْلُ من أمور ثلاثة: إما أن يقوم بذات الباري أو بجسم من الأجسام أو لا بمحل، وباطل قيامه به؛ فإن الحوادث يستحيل قيامها بذات الباري تعالىٰ **(لأن ما كان محلا للحوادث لا يخلو عنها)** أي عن الحوادث **(وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)** لأنه لا تقوم الحوادث إلا بحادث، ولو قام بجسم لكان المتكلم ذلك الجسم، ويبطل قيام[3] الكلام لا في محل؛ لأنه عَرَضٌ من الأعراض، ويستحيل قيام الأعراض بأنفُسها؛ إذ لو جاز ذلك في ضرب منها لزم[4] في سائرها **(وإنما ثبت نعتُ الحدوث للأجسام من حيث تعرُّضها للتغيُّر)** وقبولها له وحلوله فيها **(وتقلُّب الأوصاف، فكيف يكون خالقها)** أي تلك الأجسام **(مشاركًا لها)** أي تلك الأجسام **(في)** أوصافها اللازمة لها **(قبول التغيُّر)** وتقلُّب الوصف **(وينبني علىٰ هذا)** الذي ذُكر آنفًا من الاستدلال **(أن كلامه قديم قائم بذاته، وإنما الحادث هي الأصوات الدالة عليه)** ولتعلمْ أن القرآن بالمعنىٰ الأزلي لا يدخل تحت الزمان، ولا يوصَف بماضٍ ولا مستقبل ولا حالٍ ضرورةَ أن الأزلي منافٍ للزمان؛ لأن الزمان من لواحق الحادث، ولا شيء من الحوادث بأزلي وإنما بمعنىٰ الفعل الدالِّ علىٰ ذلك أو بعض ما هو متعلق ذلك فنعم فنحو قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ﴾

---

(١) لمع الأدلة لإمام الحرمين ص ٨٩ - ٩٠.

(٢) في المطبوعة: طائفة. والمثبت من اللمع.

(٣) في المطبوعة: وجود. والمثبت من اللمع.

(٤) في المطبوعة: لجاز. والمثبت من اللمع.

[الأعراف: ١٠٤] ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ﴾ [المزمل: ١٦] فالداخل تحت الزمان من ذلك هو الدالُّ لا المدلول القديم، والمتعلق به اسم مفعول، والتعلق التنجيزي لا المتعلق اسم فاعل الذي هو صفة واحدة لا تعداد فيها، ولا التعلق الصلاحي، ونحو قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾﴾ [البقرة: ٢٥٥، الشورىٰ: ٤] فالدالُّ وحده حادث، وأما المدلول الذي هو الصفة والمتعلق الذي هو الذات المسند إليه والصفة التي هي المسند والنسبة التي هي الوقوع والتعلق بجميع ذلك قديم، ونحو قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ﴾ [الروم: ٤٨] فالدالُّ حادث، والمدلول الذي هو الصفة قديم، والمتعلق بعضه قديم وهو الذات المسند إليه. والحاصل أن المتعلق قد يكون كله قديمًا، وقد يكون كله حادثًا، وقد يكون بعضه وبعضه، فاعلمْ ذلك.

ودليل آخر علىٰ قِدَم الكلام هو أنه لو كان كلامه تعالىٰ مخلوقًا لكان قبل أن يخلق لنفسه الكلام بضد الكلام موصوفًا، وهو باطل؛ إذ كان ذلك الضد قديمًا، والقديم لا يُعدم، فيجب في سياق ذلك أن لا يكون الباري تعالىٰ قط متكلمًا، وهو كفر، فقد ثبت أن كلام الباري تعالىٰ قديم.

وأورد ابن الهمام في «المسايرة» ما استدل به المصنف علىٰ طريق التنزُّل فقال(١): لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنىٰ فتردَّدنا في قِدَمه معه وحدوثه فيه، ولا معيِّن لأحدهما وجب إثبات قِدَم ذلك المعنىٰ؛ لأن الأنسب بالقديم من حيث هو قديم قِدَمُ صفاته؛ إذ القديم بالقديم أنسب من الحادث بالقديم؛ لاتِّحادهما في وصف القِدَم، ولأن الأصل في صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث، فكيف لا يجب إثبات قِدَم المعنىٰ القائم بذاته إذا بطل قيام الحوادث به بأدلته المبيَّنة في مَحالِّها، فقد وُجد المقتضِي لثبوت قِدَم المعنىٰ القائم بذاته تعالىٰ، مع أنه لا مانع من قِدَم كلامه النفسي، وإذا ثبت وجود المقتضِي وانتفاء المانع ثبت المُدَّعَىٰ.

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٧٤ – ٧٦.

وقد أشار المصنف إلىٰ انتفاء المانع بقوله: (**وكما عُقل قيام طلب التعلُّم وإرادته بذات الوالد للولد قبل أن يُخلَق ولده، حتىٰ إذا**) فُرض أنه (**خُلق ولده وعقل**) الأشياء (**وخلق الله**) سبحانه وتعالىٰ (**له علمًا متعلقًا بما قام في قلب أبيه من**) ذلك (**الطلب صار**) ذلك الولد (**مأمورًا بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده إلىٰ وقت معرفة ابنه له**) فإن قيل: القائم بذات الأب العزم علىٰ الطلب وتخيُّله لا نفس الطلب؛ لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محالٌ. قلنا: المحال طلبٌ تنجيزي لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليَّته، وكلامنا فيه، والعلم بهما كافٍ في اندفاع الاستحالة (**فليُعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾** [طه: ١٢] **بذات الله**) تعالىٰ أزلاً (**ومصير موسىٰ عَلَيۡهِ السَّلَامُ مخاطبًا به**) أي بذلك الطلب (**بعد وجوده**) أي بعد وجود السيد موسىٰ (**إذ خُلقت له معرفة بذلك الطلب، وسمع لذلك الكلام القديم**) و«سمع» يتعدَّىٰ باللام تارةً كما جرىٰ عليه المصنف، ومثله: سمع الله لمن حمده، وبلا لام أخرىٰ، ومنه: ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ﴾ [المجادلة: ١] وهذا قول الأشعري، وأنكر الماتريدي سماعه الكلام النفسي، وعنده أنه سمع صوتًا دالاً علىٰ كلام الله تعالىٰ، وقد تقدم الاختلاف فيه.

وفي التذكرة الشرقية لأبي نصر ابن القشيري: فإن قيل: فهل تسمُّون كلام الله تعالىٰ في الأزل أمرًا ونهيًا؟ قلنا: بلىٰ، هو أمرٌ بشرط وجود المأمور به، ونهيٌ بشرط وجود المنهيِّ. فإن قيل: فكيف يؤمر من هو معدوم؟ وكيف قال لموسىٰ عَلَيۡهِ السَّلَامُ: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ وهو بعدُ في حكم العدم؟ قلنا: إنما هو أمرٌ بشرط الوجود، أي إذا كنتَ وعقلتَ فافعلْ كذا، فالمأمور يدخل في الوجود بعد أن لا يكون موجودًا، فالمتجدد عائد إليه لا إلىٰ كلام الباري سبحانه، وهذا كما أن الله سبحانه كان عالمًا بأن العالَم سيكون، والآن هو عالم بأن العالم كائن، ثم علمُه لم يتغير ولم يتجدد، بل تجدَّد المعلومُ، ثم من يعتقد أن كلام الله تعالىٰ غير قديم ليس يجوز

عليه البقاء فإذا أُمر العبد بفعلٍ فالفعل المأمور به غير موجود في حالة الأمر، فإذا وُجد فالأمر غير موجود؛ لأنه عدمٌ، فكيف يستبعدون هنا القول بأمرٍ والمأمور معدوم؟ وهم يصرِّحون بأمرِ والمأمور به معدوم، وقد أجمع المسلمون علىٰ أن موسىٰ عليه السلام مخاطَب الآن بقوله عز وجل: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ وهو الآن غير مكلَّف، فقد بان ما استبعدوا، فلا طائل تحته، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَنَادَوۡاْ يَٰمَٰلِكُ لِيَقۡضِ عَلَيۡنَا رَبُّكَۖ﴾ [الزخرف: ٧٧] وبعدُ أهل النار لم يدخلوا، والمعنىٰ: سينادُون، ولو أُخبرنا بهذا بعد دخول أهل النارِ النارَ فالخبر أنهم قد نادوا، فكذلك لو أُخبرنا عن حال موسىٰ عليه السلام قبل وجوده فالخبر: سيقول لموسىٰ: اخلع نعليك، وبعد موسىٰ فالخبر: قلنا لموسىٰ: اخلع نعليك. فهذا الاختلاف لا يعود إلىٰ نفس كلام الله عز وجل، فتفهَّمْ.

وفي شرح العمدة للنسفي[1]: فإن قيل: لو كان كلامه قديمًا لكان آمرًا ناهيًا في الأزل، وهو سفهٌ، سواء كان عبارة عن الحروف والأصوات أو عن المعنىٰ القائم بالنفس، وهذا لأنه ما كان في الأزل مأمور ولا منهي، والأمر والنهي بدون حضور المأمور والمنهي سفهٌ؛ فإن الواحد منَّا لو جلس في بيته وحده ويقول: يا زيد قُمْ ويا بكر اجلس، لكان سفهًا، فكيف يصح أن يقول في الأزل: اخلع نعليك، أو: خذ الكتاب بقوة، وموسىٰ ويحيىٰ معدومان؟ قلنا: نعم، لو كان الأمر ليُجِب وقتَ الأمر، فأما الأمر ليُجِب وقت وجود المأمور والنهي ليَجِب عليه الانتهاء عند وجوده، فهذا حكمة، ألا ترىٰ أن المنزَّل علىٰ النبي ﷺ كان أمرًا ونهيًا لمن كان موجودًا ولمن يوجَد إلىٰ يوم القيامة، وكل مَن وُجد وبلغ وعقل وجب عليه الإقدامُ علىٰ المأمور به، والانتهاء عن المنهي عنه بذلك الأمر والنهي، ولم يكن ممتنعًا، كذا هنا. فإن قيل: أخبر الله تعالىٰ عن أمور ماضية كقوله: ﴿وَجَآءَ إِخۡوَةُ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٥٨] ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [نوح: ١] ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ١﴾ [القدر: ١] وهذا إنما يصح أنْ لو كان المخبَر عنه سابقًا علىٰ الخبر، فلو كان

---

(١) شرح العمدة ص ١٩٠ - ١٩٢.

هذا المخبَر موجودًا في الأزل لكان الأزلي مسبوقًا بغيره، وهو محال، ولو لم يكن المخبَر عنه سابقًا علىٰ الخبر لكان كاذبًا. قلنا: إخبار الله تعالىٰ لا يتعلق بزمان؛ لأنه أزلي، والمخبَر عنه متعلق بالزمان، والتغيُّر علىٰ المخبَر عنه لا علىٰ الإخبار الأزليِّ.

(**الأصل الثامن: أن علمه**) تعالىٰ (**قديم**) أزلي، لا ابتداء لوجوده (**فلم يَزَل**) ولا يزال (**عالمًا بذاته**) المقدَّسة (**وصفاته**) المشرَّفة (**وما يحدثه**) ويوجده (**من مخلوقاته**) الكائنة في علمه، وهذا ضروري أيضًا؛ فإنه تعالىٰ لا يتَّصف بحادث؛ لأنه لو جاز اتصافه بالحوادث لجاز النقصان عليه، والنقصان عليه باطل ومحال إجماعًا، بيان اللزوم: أن ذلك الحادث إن كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصًا، وقد خلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به؛ لأن كل ما يتصف به الواجب يكون كمالاً. وأيضًا، لو اتصف بالحادث لكان قابلاً له، ولو كان قابلاً له لَما خلا عنه أو عن ضده وإلا لزم الترجيح من غير مرجِّح، وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحوادث حادث؛ لِما مر. وأيضًا، لو اتصف بالحادث لكان محلاً للانفصال، وكل منفصل مفتقر إلىٰ ما انفصل عنه، وكل مفتقر ليس بواجب الوجود، وقد فُرض واجبًا، هذا خُلْفٌ (**ومهما حدثت المخلوقات**) في أزمنة مختلفة (**لم يحدث له علمٌ بها، بل حصلت مكشوفةً له بالعلم الأزلي**) والأزلي لا ابتداء لوجوده، كما أنه تعالىٰ كان عالمًا في الأزل بأنه سيخلق العالَم، ثم لمَّا خلقه فيما يزال كان عالمًا بأنه خلقه، والتجدُّد علىٰ المعلوم لا علىٰ العلم، و(**إذ**) قد علمتَ ذلك فاعلم أن[١] المحوِج لتجدُّد العلم بتجدُّد المعلوم هو ذهاب العلم بالغفلة عنه وعزوبه، فـ(**لو**) فُرض عدم العزوب بأن (**خُلق لنا علم به بقدوم زيد عند طلوع الشمس**) مثلاً (**ودام ذلك العلم تقديرًا**) ولم يعزب بل استمر بعينه (**حتىٰ طلعت الشمس لكان قدوم زيد**

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٦٥.

عند طلوع الشمس معلومًا لنا بذلك العلم) أي بعين ذلك العلم **(من غير تجدُّد علم آخر)** وعلمُ الله تعالىٰ بالأشياء قديم، فاستحال لقِدَمِه عزوبُه؛ لأنه عدمه، وما ثبت قِدَمُه استحال عدمُه **(فهكذا ينبغي أن يُفهَم قِدَم علمِ الله تعالىٰ)** وهو ظاهرٌ بأدنىٰ تأمُّلٍ. والله أعلم.

(الأصل التاسع: أن إرادته) جل وعز لجميع الكائنات **(قديمة)** قائمة بالذات **(وهي)** أي الإرادة **(في القِدَم)** أي أزلاً **(تعلَّقت بإحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها علىٰ وفق سبقِ العلم الأزلي)** بمعنىٰ أن كل كائن في الوجود من خير وشر وطاعة ومعصية بإرادته، وأن كل ما تتعلق به إرادته يكون لا محالة، وهو معنىٰ «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن». ثم إن التعلُّق هو كون الصفة بحيث يكون لها منسوب يرتبط بها ارتباط المتضايفينِ، وهو علىٰ قسمين: صلاحي إن لم يكن المنسوب لها موجودًا في الخارج، وتنجيزي إن كان موجودًا، وهل التعلُّق صفة اعتبارية لا وجود له في الخارج إذ هو يرجع إلىٰ معقول الإضافة، واختاره المتأخرون، أو وجودية إذ التعلُّق مرجعه إلىٰ الصفات النفسية للمعاني، واختاره ابن الحاجب تبعًا لغيره **(إذ لو كانت)** الإرادة **(حادثة)** لكان بضدها موصوفًا، وضدها نقصٌ، والنقص لا يجوز في وصفه تعالىٰ. وأيضًا، لو كانت حادثة **(لصار)** الباري تعالىٰ **(محلاً للحوادث)** وقابلاً لها، ولو[1] كان محلاً للحوادث لَما خلا عنها، وما لا يخلو عن الحادث حادثٌ؛ لِما مر، ومن هنا بطل قول الكَرَّامية أن إرادته تعالىٰ حادثة قائمة بذاته، وهو ظاهر، والعلم متعلق أزلاً بذلك التخصيص الذي أوجبته الإرادةُ، أي تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده، كما أن الإرادة في الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها، ولا يتغيَّر العلم ولا الإرادة بوجود المعلوم والمراد، ومن هنا بطل قولُ جَهْم بن صفوان وهشام بن الحكم من أن علمه تعالىٰ بأن هذا قد وُجد وذاك قد عدم حادثٌ.

---

(١) المسامرة ص ٦٤ - ٦٥.

(و) دليل آخر علىٰ قِدَم الإرادة أن يقال: (**لو حدثت في غير ذاته**) تعالىٰ (**لم يكن هو**) تعالىٰ (**مريدًا لها**) بل الذي قامت به، وهو باطل (**كما لا تكون أنت متحركًا بحركة ليست في ذاتك**) وهو ظاهر (**وكيفما قدرت فيفتقر حدوثُها**) أي تلك الإرادة (**إلىٰ إرادة أخرىٰ**) ثانية (**وكذلك الإرادة الأخرىٰ تفتقر إلىٰ**) إرادة (**أخرىٰ**) ثالثة (**ويتسلسل الأمر**) أي هذا الافتقار (**إلىٰ غير نهاية، ولو جاز أن تحدث إرادة**) أي بعض الإرادات (**بغير إرادة**) تخصِّصها بخصوص وقت إيجادها (**لجاز أن يحدث العالَم بغير إرادة**) فلا يمكن حدوث بعضها بلا إرادة، مع أن المقتضِي لثبوت صفة الإرادة ذلك الخصوص، وهو ملازم للحدوث، لا ينفكُّ عنه؛ لِما مرَّ من أنه لا بد لكل حادث من مخصِّص له بخصوص وقت إيجاده، والفرض أن تلك الإرادة حادثة بزعم الخصم، فلا بد لها من إرادة تخصِّصها، فيلزم التسلسل المحال، فتأمل.

(**الأصل العاشر**) اعلمْ أن المتكلمين علىٰ قسمين، منهم من يُثبِت الأحوالَ، ومنهم من ينفيها، فمن يثبت الأحوالَ كالقاضي والإمام والمصنف فعبارته أن يقول: (**أن الله تعالىٰ عالِم بعلم، حي بحياة، قادر بقدرة، ومريد بإرادة، ومتكلم بكلام، وسميع بسمع، وبصير ببصر**) أي[1] بصفة تسمَّىٰ بصرًا، وإنما يعبَّر بهذا في البصر خاصة دفعًا لسبق الوهم إلىٰ العين من إطلاق البصر، ولذا صرَّح غير واحد منهم من أن المعني بالسمع والبصر نفس الإدراك لا الحاسَّة، فيثبتون ذاتًا موجودة وصفات موجودة، وهي نفس العلم والقدرة والإرادة وأحوالاً ثابتة للذات باعتبار قيام هذه الصفات بها، وهو معقول الاتِّصاف، ويعبِّرون عن تلك الحال بالعالِمية والقادرية، ولا يصفون هذه الحالةَ بالوجود، بل بمحض الثبوت، وهو معنىٰ قول المصنف: (**وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة**) ومن ينفي الأحوال فعبارته أن يقول: عالِم وله علمٌ، قادر وله قدرة، وكذلك بقية الصفات، ونفس

---

(١) المسامرة ص ٦٨.

كونه عالمًا بنفس اتصافه بالعلم، وليس في المعقول موجود ولا ثابت من خارج سوىٰ نفس الذات والصفات وينفي الأحوال، فإن عبَّر عن الموصوف قال: ذات، وإن عبَّر عن المعنىٰ قال: علمٌ وقدرة، وإن عبَّر عن الذات باعتبار المعنىٰ قال: عالم قادر، فالمعقول اثنان، والعبارات ثلاث، ونفت المعتزلة والشيعة الصفات الزائدة علىٰ الذات، وأسندت ثمرات هذه الصفات إلىٰ الذات، ونفوا أيضًا نفس المعاني وقالوا: إن الباري تعالىٰ حي عالم قادر لنفسه، فأثبتوا المشتق بدون المشتقِّ منه، وبعضهم يقول: بنفسه، وامتنع بعضهم من إطلاق «لنفسه» أو «بنفسه»؛ لِما فيه من إيهام التعليل المُنافي للوجوب، ويلزمهم أن تكون ذاته علمًا وقدرة وحياة؛ لثبوت خصائص هذه الصفات لها، وثبوت الأخص يستلزم ثبوتَ الأعم، فيلزم أن تكون ذاته علمًا وقدرة وحياة، وهذه الصفات أيضًا لا تقوم بنفسها، والذات قائمة بنفسها، فيلزم أن تكون قائمة بنفسها لا قائمة بنفسها، وهو جمعٌ بين النقيضين.

ثم شرع المصنف في الرد علىٰ المعتزلة فقال: (**وقول القائل: عالِم بلا علم، كقوله: غنيٌّ بلا مال**) أي[1] إنما أثبتنا الصفات زائدةً علىٰ مفهوم الذات؛ لأنه تعالىٰ أطلق علىٰ نفسه هذه الأسماء في كتابه وعلىٰ لسان نبيِّه خطابًا لمَن هو من أهل اللغة، والمفهوم في اللغة من «عليم» ذات لها علم، ومن «قدير» ذات لها قدرة، وكذا سائر الأوصاف المشتقَّة تدل علىٰ ذات ووصفٍ ثابت لتلك الذات، بل يستحيل عند أهل اللغة عليم بلا علم كاستحالة علم بلا معلوم، أو كاستحالة عليم بلا معلوم، وإليه أشار المصنف بقوله: (**وعالِم بلا علم، وعالِم بلا معلوم؛ فإن العلم والمعلوم والعالِم متلازمة، كالقتل والمقتول والقاتل، وكما لا يُتصوَّر قاتل بلا قتلٍ ولا قتيل، ولا يُتصوَّر قتيل بلا قاتل ولا قتل، فكذلك لا يُتصوَّر عالم بلا علم، ولا**) يُتصوَّر أيضًا (**علمٌ بلا معلوم، ولا**) أيضًا (**معلوم بلا عالم، بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل، لا ينفكُّ بعضٌ منها عن البعض، فمَن جوَّزَ انفكاك العالَم عن العلم فليجوِّزْ انفكاكه**

---

(١) المسامرة ص ٦٨ - ٦٩.

عن المعلوم، وانفكاك العلم عن العالِم؛ إذ لا فرق بين هذه الأوصاف) أي لا يجوز صرفُه عن معناه لغةً إلا لقاطع عقلي يوجب نفيَ معناه لغةً، ولم يوجد في إيجاب نفي المعنىٰ اللغوي ما يصلُح شبهةً فضلاً عن وجود دليل.

واعلم أنَّا معشر أهل السنَّة وإن أثبتنا الصفات زائدة علىٰ مفهوم الذات فلا نقول إنها غير الذات، كما لا نقول إنها عين الذات؛ لأن الغَيْرينِ هما المفهومان اللذان ينفكُّ أحدهما عن الآخَر في الوجود بحيث يُتصوَّر وجود أحدهما مع عدم الآخَر، وكلٌّ من الذات المقدَّسة وصفاتها لا يُتصوَّر انفكاك أحدهما عن الآخَر.

تنبيه:

قد تباعدت المعتزلةُ في نفي صفات الباري علىٰ أن الواحد منَّا عالِمٌ بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة ... إلىٰ آخرها، ولا ينبغي للباري أن يشارك صفات المخلوقينَ، وقد ألزمهم الأشعريةُ قياسَ الغائب علىٰ الشاهد، ويعنون بالشاهد: ما عُلم، وبالغائب: ما جُهل، وقد يعنون بالشاهد أحكام الحوادث، وبالغائب أحكام الباري جلَّ وعزَّ، والجمع بين الغائب والشاهد لا يصلُح إلا بجامع، وحيث جمع الحشويةُ بين الشاهد والغائب بغير جامع أدَّاهم ذلك إلىٰ التشبيه، حيث قالوا: ما عهدنا موجودًا ولا عقلناه إلا في جهة والباري موجود فيكون في جهة، وحيث قالوا: ما وجدنا متكلمًا إلا بحرف وصوت، والباري تعالىٰ متكلم، فيكون متكلمًا بحرف وصوت، فجمعوا بين الشاهد والغائب بغير جامع فشبَّهوا، وكذلك الفلاسفة لمَّا قاسوا ما لم يشاهدوه علىٰ ما شاهدوه بغير جامع عطَّلوا وقالوا: ما رأينا زرعًا إلا من بذر، ولا بذرًا إلا من زرع، فأدَّاهم ذلك إلىٰ تعطيل الصنع عن الصانع، وإذا كان لا بد من جامع فالجوامع أربعة:

الجمع بالحقيقة، كقولك: حقيقة الإنسان الحيوان الناطق، وهذا حيوان ناطق، فيكون إنسانًا.

الثاني: الجمع بالعلَّة، كقولك: التحرُّك يستدعي حركةً، وهذا متحرِّك فقد قامت به حركة.

الثالث: الجمع بالدليل، كقولك: وجود الحادث يدل علىٰ وجود المحدِث، والعالَم حادث، فيدل علىٰ وجود المحدِث له.

الرابع: الجمع بالشرط، كقولك: وجود العلم مشروط بالحياة، وهذا عالِم فيكون حيًّا.

وجهُ حصرِ الجوامع في هذه الأربعة: أن كل جامع بين متفَق عليه ومختلَف فيه لا يخلو إما أن يذكر في جمعه أمرًا واحدًا أو أكثر، فإن ذكر في جمعه أمرًا واحدًا فهو الجمع بالحقيقة، وإن كان أكثر فلا يخلو إما أن يكون بينهما ارتباط أو لا، فإن لم يكن بينهما ارتباطٌ فلا دلالة لأحدهما علىٰ الآخَر، وإن كان بينهما ارتباط فإما أن يكون من الطرفين أو من أحدهما، فإن كان من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوتُ الآخر ومن نفيه نفيُه فهو الجمع بالعلة، وإن كان من أحدهما فإن كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمدلول؛ فإنه يلزم من وجود الصنع وجودُ الصانع، ولا يلزم من عدم الصنع عدمُ الصانع، فالدليل إذًا لا يلزم عكسُه، وإن كان اللازم من طرف النفي فهو الشرط والمشروط؛ فإن انتفاء الحياة يدل علىٰ انتفاء العلم، ولا يلزم من ثبوت الحياة ثبوتُ العلم.

فإذا تقرَّر هذا، فقد جمع الأشعرية في مسألة الصفات بالطرق الأربعة فقالوا في الجمع بالحقيقة: لا معنىٰ للعلم إلا مَن له العلم أو ذو العلم، والباري تعالىٰ عالِم فله علمٌ، وطردوا ذلك في سائر الصفات. وقالوا في الجمع بالعلة: العالِمية في الشاهد معلَّلة بوجود العلم، وقد سلَّمتم ثبوتَ العالِمية للباري، فيلزم اتصافُه بالعلم؛ لِما بين العلة والمعلول من التلازم، ولو صح وجودُ المعلول بدون علة لجاز وجودُ العلة بدون معلولها، وقد أجمعنا علىٰ أن ذلك محال. وقالوا في الجمع

بالدليل: إن الإحكام والإتقان في الشاهد يدل علىٰ ثبوت العلم للفاعل، وقد وُجد في أفعال الباري، فدل علىٰ ثبوت العلم لله تعالىٰ. وقالوا في الجمع بالشرط: كل فاعل بالاختيار فله علمٌ بما يقصد إلىٰ إيقاعه، والباري تعالىٰ فاعلٌ بالاختيار فله علم. قالت المعتزلة: شرطُ الجمع بين الشاهد والغائب مساواة الحُكْمينِ، والعلم الذي تدعونه غائبًا يخالف العلم شاهدًا؛ فإن العلم في الشاهد حادث، ولا يتعلَّق بمعلومين، وفي الغائب قديم واحد يتعلق بما لا نهاية له، وإذا اختلفا في الحقيقة لم يصح قياس أحدهما علىٰ الآخَر. وأجاب الأشعرية بأن الجمع بينهما من جهة عامة وهي العِلْمية والعالِمية، قالوا: ولو منع ذلك من اعتبار أحدهما بالآخر لمنع الجمع بينهما في الشرط، وقد أثبتُّم أن الباري تعالىٰ حي لأنه عالِم قياسًا علىٰ الشاهد. قالوا: إذا علَّلنا هذه الصفات في الشاهد لجوازها، والجائز مفتقر في وجوده إلىٰ مقتضٍ، وصفات الباري تعالىٰ واجبة، والواجب يستغني بنفسه عن المقتضِي، ولهذا لمَّا كان وجود الجواهر والأعراض من الممكنات افتقرت إلىٰ المؤثِّر، ولمَّا كان وجوده تعالىٰ واجبًا استغنىٰ عن المؤثِّر. وأجاب الأشعرية بأنَّا لا نعني بالتعليلِ التأثيرَ والإفادةَ ليلزم ما ذكرتم، وإنما نعني به ترتُّبَ أحد الأمرين علىٰ الآخر وتلازمهما نفيًا وإثباتًا، فيُستدل بثبوت أحدهما علىٰ ثبوت الآخر ونفيه علىٰ نفيه، وإذا صح منكم إثبات الشرط باللزوم علىٰ أحد الطرفين فلأنْ يلزم الجمع باللزوم من الطرفين بطريق الأَولىٰ. والله أعلم.

استطراد:

ذكر النسفي في الاعتماد[1] أن المماثلة عند الفلاسفة والباطنية تثبت بالاشتراك في مجرَّد التسمية، فلا يوصَف الباري عندهم بكونه حيًّا عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا علىٰ الحقيقة؛ لاتِّصاف الخلق بها، وهو باطل؛ لأنها لو ثبتت به [المماثَلة] لتماثلت المتضادَّات؛ إذ السواد والبياض يشتركان في اللونية والعَرَضية والحدوث، وعند

(١) شرح العمدة ص ١٧١ - ١٨٢. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

المعتزلة تثبت المماثَلةُ بالاشتراك في أخصِّ الأوصاف؛ إذ لا مماثَلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في اللونية والعَرَضية والحدوث لِما أنها أوصاف عامة، فلمَّا جاز الاشتراك في السوادين ثبتت المماثلةُ لأخصِّ الأوصاف، وهذا لأن المماثلة إنما تقع بما تقع به المخالفة، والسواد يخالف البياض لكونه سوادًا لا لكونه لونًا وعَرَضًا وحادثًا دل أنه إنما يماثل السواد لكونه سوادًا، فلو كان الباري متَّصفًا بالعلم لثبت التماثُلُ؛ إذ العلم يماثل العلمَ لكونه علمًا لا لكونه [صفة] فكذا هذا، وهو فاسد؛ لأن المحدَث يخالف القديم بصفة الحدوث، فينبغي أن تثبُت المماثلةُ بين كل مشتركينِ في صفة الحدوث فتكون المتضادَّات كلها متماثلة؛ لاشتراكها في صفة الحدوث، ولأن القدرة علىٰ حمل من تُساوِي القدرة التي يحمل بها غيره ما به مَن في أخصِّ أوصافها ولا تماثلها، وعندنا هي تثبُت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتىٰ لو اختلفا في وصفٍ لا تثبُت المماثلةُ؛ لأن المِثلينِ اللذينِ يسد أحدُهما مَسَدَّ الآخر وينوب مَنابَه إن كان [ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسده مسده] من جميع الوجوه كانا مِثلينِ من جميع الوجوه، وإن كان [ينوب أحدهما منابه ويسد مسدَّه] من بعض الوجوه فهما متماثلان[1] من ذلك الوجه، ولكن إذا استويا من ذلك الوجه؛ إذ لو كان بينهما تفاوُتٌ في ذلك الوجه لَما ناب أحدُهما مناب صاحبه ولا سد مسدَّه، فالحاصل أنه يجوز أن يكون الشيء مماثلاً للشيء من وجه مخالفًا له من وجه؛ فإن أحدًا من أهل اللغة لا يمتنع من القول بأن زيدًا مثل عمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده [في الفقه] وإن كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة، ولو اشتركا في الفقه والكلام ولكن لا ينوب أحدُهما مَنابَ صاحبه ولا يسد مسدَّه يمتنع من أن يقول إنه مِثلٌ له في كذا، تحقيقه: أن المماثلة جنس يشتمل علىٰ أنواعه وهي المشابهة والمضاهاة والمشاكلة والمساواة، وإطلاق اسم الجنس علىٰ كل نوع من أنواعه جائز؛ فإن الآدمي يقال له حيوان، وكذا الفرس وغيره، ثم قد يختص شيئان بثبوت المساواة بينهما وهي الاشتراك في

(١) في شرح العمدة: مثلان.

القَدْر مع عدم المشاكلة والمضاهاة والمشابهة، وكذا كل نوع من سائر أنواعه، وعند عدم الأنواع الأُخَر تثبُت المخالفةُ من ذلك الوجه، ومع ذلك لا يمتنع أهل اللغة من إطلاق لفظ المماثلة؛ لثبوت ما يثبُت من هذه الأنواع، مع أن علمنا عَرَض محدَث جائز الوجود، مستحيل البقاء، غير شامل على المعلومات أجمع، وهو ضروري واستدلالي، وعلمُه تعالىٰ أزليٌّ، واجب الوجود، شامل على المعلومات أجمع، ليس بعَرَضٍ، ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري، ولا استدلالي، وكذا حياتنا وقدرتنا وسائر الصفات[(١)]، فإذًا لا مماثَلة بين علمه تعالىٰ وعلم الخلق[(٢)]، وكذا في سائر الصفات، ولأن القول بعالِم لا علم له وقادر لا قدرة له كالقول بمتحرِّك لا حركة له وأسود لا سواد له، وهو تناقُضٌ ظاهر.

فإن قيل: هذه الصفات لو كانت ثابتة لكانت باقية، ولو كانت باقية فإما أن تكون باقية بلا بقاء أو ببقاء، فإن كانت باقية ببقاء ففيه قيام الصفة بالصفة، وقد أنكرتم علينا في مسألة بقاء الأعراض وادَّعيتم استحالته، وإن كانت باقية بلا بقاء فلِمَ لا يجوز أن تكون الذات قادرًا بلا قدرة وعالمًا بلا علم؟ قلنا: كل صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة، فيكون علمه علمًا للذات بقاء لنفسه، فتكون الذات بالعلم عالمًا، والعلم بنفسه باقيًا، وكذلك بقاء الله تعالىٰ بقاء له وبقاء لنفسه أيضًا، فيكون الله تعالىٰ به باقيًا، وهو بنفسه أيضًا باقٍ، ولا يقال إن البقاء إذا جُعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه؛ لأنه يؤدِّي إلىٰ القول بحصول

---

(١) عبارة النسفي: وكذا حياتنا عرض حادث مستحيل البقاء، وحياته تعالىٰ أزلية ليست بحادث ولا مستحيل البقاء وكذا في سائر الصفات.

(٢) بعده في شرح العمدة: ولا بين حياته تعالىٰ وحياة الخلق، ولا بين قدرته تعالىٰ وقدرة الخلق، كيف وقد قال الله تعالىٰ: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ وقال: ﴿هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ ولأن الأفعال المحكمة كما دلت على الصانع دلت على هذه الصفات؛ لأن من توقع نسج ديباج منقش أو بناء قصر عال ممن ليس به حياة وعلم وقدرة تسارع أرباب العقول السليمة إلىٰ تسفيهه ونسبته إلىٰ العناد والمكابرة، ولأن القول بعالم ... الخ.

باقيينِ ببقاء واحد، وهو محال كحصول أسودين بسواد واحد؛ لأنَّا نقول بأن حصول باقيين ببقاء واحد إنما يستحيل إذا لم يكن أحد الباقيين بقاء لنفسه [فأما إذا كان أحد الباقيين بقاء لنفسه] ثم يقوم بالباقي الآخَر كان كل [واحد] منهما باقيًا، ولم يستحِلْ ذلك.

فإن قيل: لو كانت له هذه الصفات لكانت أزلية؛ إذ القول بحدوث الصفات للقديم محال، ولكانت أغيارًا للذات، والقول بوجود الأغيار في الأزل منافٍ للتوحيد. قلنا: الصفات ليست بأغيار للذات؛ لأن حد الغيرين: هما اللذان يمكن وجود أحدهما بدون الآخر، فلم يوجد للمغايرة ضرورة[1]، وهذا لأن ذات الله تعالىٰ لا تُتصوَّر بدون علمه، وكذا علمُه لا يُتصور بدون ذاته؛ لِما أن ذاته أزلي، وكذا صفاته، والعدم علىٰ الأزلي محال، وهذا كالواحد الذي من العشرة لا يكون عين العشرة ولا غير العشرة؛ لاستحالة بقاء الواحد الذي من العشرة بدون العشرة أو بقائها بدونه؛ إذ هو منها، فعدمها عدمه، ووجودها وجوده، واعترضوا علىٰ حد الغيرين بأن التغايُر بين الجواهر والأعراض ثابت، ولا يُتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر؛ لاستحالة خلوِّ الجواهر عن الأعراض، واستحالة وجود الأعراض بدون الجواهر. والجواب: أن كل جوهر معيَّن لا يستحيل وجوده مع عدم عَرَضٍ معيَّن، بل العَرَض يُعدَم لاستحالة بقائه ويبقىٰ الجوهر، فكان كل جوهر في نفسه غير كل عَرَضٍ؛ لوجود الحد، وما قالوا: لو كانت لله صفات لكانت قديمات، والقول بالقدماء محال؛ لأن القديم هو الله تعالىٰ، والقول بالقدماء قول بالآلهة [ضائع]؛ لأنَّا نقول: بلىٰ، إذا كان [كل] قديم من القدماء قائمًا بذاته موصوفًا بصفات الألوهية، ونحن لا نقول به، بل نقول إن الله تعالىٰ قديم بصفاته، والقديم القائم بالذات واحد، وله صفات الكمال، وكل صفة قائمة بذات الله تعالىٰ، وهي

---

(١) عبارة النسفي: لأن أحد الغيرين موجود لن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر ولم يوجد فلم يوجد للمغايرة ضرورة.

قديمة، بمعنىٰ أن ليس لوجودها ابتداء، فيكون وصفًا عدميًّا. والله أعلم.

تكميل:

به يحسُن ختمُ الباب.

اعلمْ أن المعاني والصفات الكمالية تارةً تؤخَذ من حيث إضافتها إلىٰ الحق وتارةً من حيث إضافتها للمخلوق، ومن المعلوم أن الشيء يتغايَر بتغايُر المضاف إليه، لكن تغايُر الإضافة ليس بتغايُر حقيقي، إلا أنه كما ثبت أنْ لا مشاركَة علىٰ الحقيقة بين الممكن والواجب فلا بد أن تكون المغايرة علىٰ الحقيقة، ويكون ما ثبت للواجب من ذلك غير ثابت للممكن علىٰ الحقيقة، وليس بالتحقيق المشاركة إلا في الأسماء، وليس ثَم اتحاد لا بالنوع ولا بالجنس وإلا لزم تركيبُ الواجب أو اتحاد الملزومات مع تناهي اللوازم، وذلك محال، فإذًا علمُ الله وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وحياته وكلامه وكذا جميع صفاته لا تشترك مع صفات الخَلْق إلا في الأسماء فقط، ولا مشاركة في الحقيقة لا من حيث الشخص ولا من حيث النوع ولا من حيث الجنس، ثم إن هذه الأسماء المشتركة التي أُطلقت تارةً علىٰ ما للحق من الصفات وتارةً علىٰ ما للحادثات من ذلك قد تردَّد النظرُ هل ذلك الإطلاق بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو بالتشابه، أعني الحقيقة والمجاز، ثم اشتهر ذلك حتىٰ تُنوسيت العلاقةُ، وعلىٰ الثالث فهل الأصل الحقيقي فيها للمعنىٰ القديم أو المعنىٰ الحادث؟ أما المتكلمون - وخصوصًا القائلون بالأحوال - فقد ذهبوا إلىٰ الاشتراك المعنوي، ولذلك تراهم يعترضون علىٰ مَن حدَّ العلمَ مثلاً بحد لا يجمع القديم والحادث كما في الإرشاد[1]، ومسألة وقوع الاشتراك في أصول ابن الحاجب توضِّح لك ذلك، ولكن ذلك عندهم إنما هو في غير صفات المعاني التي أثبتها السمع، وإنما الكلام الآن في معنىٰ الوجود علىٰ القول بزيادته، والحياة

(١) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين ص ١٢ - ١٤.

والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وما أشبه ذلك فهذه الألفاظ إذا أُطلقت علىٰ القديم والحادث فهي عندهم مشتركة بالاشتراك المعنوي، وليس أحد المعنيين أصلاً للآخر، بل كلٌّ منهما أصل، واستعمال اللفظ فيهما حقيقة علىٰ طريقة استعمال المتواطئ في آحاد مصدوقاته، ولكن دعوىٰ الاشتراك المعنوي قد بان بما ذكرناه بطلانه، فلم يبقَ إلا الاشتراك اللفظي، وهو احتمال راجح، كما قُرِّر في الأصول، فإطلاق لفظ العلم وكذا غيره من بقية الصفات علىٰ المعنىٰ القديم حقيقة، وحيث أُطلقت علىٰ المعاني الحادثة إنما هو بالشبه، لكن يحصل الاعتبارُ، فهذا أصل عظيم يشرف بك علىٰ كيفية استعمال الألفاظ في المعاني القديمة والحادثة حتىٰ لا يقف بك الوهم مع المعاني الحادثة عندما تسمع استعمال اللفظ في معنىٰ قديم وقد اشتهر عندك استعماله في الحادثة حتىٰ تعتقد في الواجب ما لا يليق بجلاله أو يثبُت له لازمٌ ذهني لذلك المعنىٰ الحادث وتجعل المعنىٰ الحادث أصلاً، وذلك المعنىٰ اللازم الثابت في القديم فرعًا، فيكون إطلاق اللفظ في الحادث حقيقة، وفي ذلك الفرع اللازم مجازًا، وهذا وإن كان صحيحًا في الجملة لكن فيه عكس الحقائق، بل إذا سمعتَه وقد ثبت عندك تنزيه الواجب عن النقائص والحوادث ولا بد أن يثبُت عندك؛ إذ هو أصل دينك، وعرفتَ أن ذلك اللفظ حيث أُطلقَ علىٰ المعنىٰ الإلهي واستُعمل فيه فقد استُعمل في معناه الأصلي، فخذْ ذلك المعنىٰ مجردًا عن جميع اللواحق المادية والأحوال الخلقية، بحيث يكون ذلك المعنىٰ إلهيًّا، فإن ظفرتَ بعبارة محصلة يمكنك الإفصاح بها عن ذلك المعنىٰ المجرَّد الإلهي فذلك وإلا فسلِّم الأمرَ للعالِم به، واعتقدْ أن ذلك المعنىٰ الذي لا يمكنك التعبير عنه هو الأصل للموضوع له ذلك اللفظ، فاعرفْ ذلك. والله أعلم.

(**الركن الثالث: العلم بأفعال الله تعالىٰ، ومداره علىٰ عشرة أصول**) اعلم[1]

---

(١) التعريفات للجرجاني ص ١٣٨ - ١٣٩. منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ٨٣.

أن الصفات ضربان: صفات الذات، وصفات الفعل، والفرق بينهما أن كل ما وُصف الله به تعالىٰ ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، كالقدرة والعلم والعزة والعظمة، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب.

والفرق بين الصفة والاسم أن الصفة عبارة عن مجرَّد العلم والقدرة بدون الذات، والاسم عبارة عن الذات، وقد اختُلف فيها، فقال الأشعري: صفات الذات كالحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة قديمة قائمة بذاته، وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته، وفرَّقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجواز السلب وعدمِه، إلا أنه لا يستلزم سلبه نقيضه، ووافقه الماتريدي إلا في صفات الأفعال فإنها عنده قديمة قائمة بالذات، وعليه تتفرَّع مسألة التكوين، والخُلْف بينهما لفظيٌّ كما سبق في الخطبة، فلنقدِّم قبل الخوض في هذا الركن في تحقيق هذه المسألة؛ فإنها من أعظم المسائل المختلَف فيها، وإن كان المصنف لا يرىٰ ذلك، ولنورِد سياق ابن الهمام في مسايرته ممزوجًا بشرحه لابن أبي شريف علىٰ وجه الاختصار، ثم نورد كلام إمامنا الأعظم في «الفقه الأكبر» بالإجمال ثم نشرحه ونذكر ما يتعلق به تفصيلاً.

قال ابن الهمام ما نصه[1]: والإشارة[2] في صفات الأفعال التي يدل عليها نحو قوله تعالىٰ: ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤] ونحو: الرزَّاق والمحيي والمميت، والمراد بها صفات تدل علىٰ تأثير، ولها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها[3]، والكل يجمعها اسم التكوين، أي رجوع الكل إلىٰ صفة واحدة هي

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٨٤ - ٩١. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٢) كذا في المطبوعة، وعبارة ابن الهمام: وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسألة اختلف فيها مشايخ الحنفية والأشاعرة في صفات الأفعال ... الخ.

(٣) في المطبوعة: إشارتها. والمثبت من المسامرة.

التكوين، وهو ما عليه المحقِّقون من الحنفية، خلافًا لِما جرىٰ عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من أن كلاً [منها] صفة حقيقية أزلية؛ فإن في هذا تكثيرًا للقدماء جدًّا، فادَّعىٰ المتأخرون منهم من عهد الإمام أبي منصور الماتريدي أنها - أي تلك الصفات الراجعة إلىٰ صفة التكوين - صفات [قديمة] زائدة علىٰ الصفات المتقدمة، أي المعقود لها الأصول السابقة، وليس في كلام أبي حنيفة وأصحابه المتقدِّمين تصريح بذلك سوىٰ ما أخذه المتأخرون من قول الإمام: كان تعالىٰ خالقًا قبل أن يخلق، ورازقًا قبل أن يرزق، وذكروا له وجوهًا من الاستدلال منها وهو عمدتهم في إثبات هذا المدَّعَىٰ: أن الباري تعالىٰ مكوِّن الأشياء، أي موجِدها ومُنشِئها إجماعًا، وهو - أي كونه تعالىٰ مكوِّن الأشياء - بدون صفة التكوين التي المكوِّنات آثار تحصل عن تعلُّقاتها بها محال ضرورةَ استحالة وجود الأثر بدون الصفة التي بها يحصل الأثر [كالعالم بلا علم] ولا بد أن تكون صفة التكوين أزلية؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ، والأشاعرة يقولون: ليست صفة التكوين علىٰ تفاصيلها سوىٰ صفة القدرة باعتبار تعلُّقها بمتعلق خاص، فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلُّقها بالمخلوق، والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلُّقها بإيصال الرزق(١)، وما ذكروه في معناه لا ينفي هذا، ولا يوجِب كونها صفات أخرىٰ لا ترجع إلىٰ القدرة المتعلقة، ولا يلزم في دليل لهم ذلك بل في كلام أبي حنيفة نفسه ما يفيد أن ذلك علىٰ ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات، علىٰ ما نقله عنه الطحاوي في عقيدته: ما نصه(٢): «وكما كان تعالىٰ بصفاته أزليًّا كذلك لا يزال عليها أبديًّا، ليس

---

(١) عبارة ابن الهمام: فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق تعلقها بإيصال الرزق. قال شارحه ابن أبي شريف: كذا وقع في المتن أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها، وكان اللائق الجريان فيهما علىٰ منوال واحد، وكذا في غيرهما من فصول صفة التكوين، كأن يقال علىٰ المنوال الأول: والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، وعلىٰ المنوال الثاني فالتخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق، والترزيق تعلقها بإيصال الرزق، وهذا هو اللائق بطريق الأشاعرة؛ لأنهم قائلون بأن صفات الأفعال حادثة؛ لأنها عبارة عن تعلقات القدرة، والتعلقات حادثة.

(٢) متن العقيدة الطحاوية ص ٩ - ١٠ (ط - دار ابن حزم).

منذ[١] خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرِّية استفاد اسم الباري، له معنىٰ الربوبية ولا مربوب، ومعنىٰ الخالق ولا مخلوق، وكما أنه محيي الموتىٰ [بعدما أحيا][٢] استحق هذا الاسم قبل إحيائهم [كذلك] استحق اسم الخالق قبل إنشائهم، ذلك بأنه علىٰ كل شيء قدير». فقوله «ذلك بأنه علىٰ كل شيء قدير» تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق، فأفاد أن معنىٰ الخالق قبل الخلق: استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته، فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل، وهذا ما يقوله الأشاعرة. والله الموفِّق.

قال ابن أبي شريف: إطلاق الخالق بمعنىٰ القادر علىٰ الخلق مجاز من قبيل إطلاق ما بالقوة علىٰ ما بالفعل، وكذا الرازق ونحوه، وأما في قول أبي حنيفة «كان خالقًا قبل أن يخلق، ورازقًا قبل أن يرزق» فمن قبيل إطلاق المشتق قبل وجود المعنىٰ المشتق منه، كما هو مقرَّر في مبادئ أصول الفقه، ووقع في «البحر» للزركشي[٣]: «إطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالىٰ قبل وجود الخلق والرزق حقيقةٌ، وإن قلنا صفات الأفعال من الخلق والرزق ونحوهما حادثة»، وفيه بحث؛ لأن قوله: وإن قلنا ... الخ ممنوع عند الأشعرية القائلين بحدوث صفات الأفعال، إنما يلائم كلامه [طريق] الماتريدية القائلين بقِدَمها.

فإن قيل: لو كان مجازًا لصح نفيُه، وقولنا: ليس خالقًا في الأزل، أمر مستهجَن

(١) في الطحاوية: بعد.

(٢) زيادة من الطحاوية.

(٣) البحر المحيط لبدر الدين الزركشي ٢/ ٩٤ (ط - وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف بالكويت) ونصه: «اسم الفاعل له مدلولان، أحدهما: أن يسلب الدلالة علىٰ الزمان، فلا يشعر بتجدد ولا حدوث، نحو قولهم: سيف قطوع، وزيد صارع مصر، أي شأنه ذلك، فهذا حقيقة؛ لأن المجاز يصح نفيه، ولا يصح أن يقال في السيف: ليس بقطوع. والثاني: أن يقصد الفعل في المستقبل، فإن لم يتغير الفاعل كأفعال الله سبحانه من الخلق والرزق فإنه يوصف في الأزل بالخالق والرازق حقيقة، وإن قلنا إن صفات الفعل حادثة وإن كان يتغير فهو موضع المسألة».

[لا يقال مثله] قلنا: استهجانه والكف عن إطلاقه ليس من جهة اللغة، بل هو من جهة الشرع أدبًا، وكلامنا في الإطلاق لغةً، ولا يخفىٰ أنه لا يقال إنه تعالىٰ أوجد المخلوق في الأزل حقيقةً؛ لأنه يؤدِّي إلىٰ قِدَم المخلوق، وهو باطل. هذا آخر كلامه.

ولنورد ما وعدناه من سياق عبارة الإمام الأعظم في «الفقه الأكبر» من إملاء أبي مطيع البلخي ما نصه[1]: فالفعلية التخليق والإنشاء والإبداع والصنع وغير ذلك، والله تعالىٰ لم يَزَل خالقًا بتخليقه، والتخليق صفته في الأزل، وفاعلاً بفعله، والفعل صفته في الأزل، فكان الله خالقًا قبل أن يخلق، ورازقًا قبل أن يرزق، وفعله صفته في الأزل، والفاعل هو الله، وفعلُ الله غير مخلوق، والمفعول مخلوق. ا.هـ.

اعلم أن الصفات الفعلية التي هي منشأ الأفعال التخليق، أي التكوين المخصوص بإيجاد الأشياء علىٰ تقدير واستواء، وبإبداعها من غير أصل ولا احتذاء، فبالمعنىٰ الأول قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩] وبالمعنىٰ الثاني قوله: ﴿خَلَقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النحل: ٣] وإيثاره علىٰ الخلق لأظهريَّته في ذلك وشيوع استعمال الخلق بمعنىٰ المخلوق، والإنشاء أي التكوين المخصوص بإيجاد الشيء وترتيبه، وعليه قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ﴾ [الملك: ٢٣] والإبداع أي التكوين المخصوص بإيجاد الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان [كما في المفردات] وعليه قوله تعالىٰ: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٧، الأنعام: ١٠١] أي مبدعهما، والصنع أي التكوين المخصوص بإيجاد الشيء علىٰ الإجادة والإتقان، وعليه قوله تعالىٰ: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨] وغير ذلك من الإحياء والإماتة والترزيق والتصوير والإعادة ونحوها مما ورد في النصوص[2]، وفيه إشارات:

---

(١) إشارات المرام من عبارات الإمام للبياضي ص ١٨٠ - ١٨٩. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٢) في الإشارات: «مما ورد في النصوص القطعية والأحاديث المشهورة من الأسماء والصفات المشتقة المسندة إليه تعالىٰ».

الأولىٰ: أن صفة الفعل حقيقية وليست عبارة عن تعلُّق القدرة والإرادة، وإليه أشار [بالسوق مساق تلك الصفات] بقوله فيما بعد: والفعل صفته في الأزل.

الثانية: أن صفات الأفعال من التخليق والإنشاء والإبداع وغير ذلك راجعة إلىٰ صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل والتكوين العام بمعنىٰ مبدأ الإفاضة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلىٰ الوجود لا صفات متعددة كما ذهب إليه البعض، ولا عين الإفاضة كما ظُنَّ، وإليه أشار [الإمام بعنوان الصفة الفعلية] وفيما بعد بقوله: والفعل صفته في الأزل، فإنَّ عدم كون الإخراج صفة أزلية حقيقية من مسلَّمات العقول، ولذا قال الإمام الماتريدي: إذا أُطلق الوصف له تعالىٰ بما يوصَف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصفُ به في الأزل فيوصَف به لمعنًىٰ قائم بذاته قبل وجود الخلق كما في البرهان الساطع. وقال الرُّسْتُغْفَني في «الإرشاد»: طريق التكوين طريق الصفات، والأفعال الواقعة بالصفات تتراخىٰ عن الصفات كالقدرة والكلام[1]. وفي «التعديل» لصدر الشريعة: صفات الأفعال ليست نفس الأفعال، بل منشؤها، فالصفات قديمة، والأفعال حادثة، وهو مختار عبد الله بن سعيد القَطَّان في الرحمة والكرم والرضا[2]، فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة[3] والتلخيص والإرشاد وإن تسامحوا في تعريف التكوين بإخراج المعدوم من العدم إلىٰ الوجود - كما هو دأبهم من عدم الالتفات إلىٰ جوانب التعريفات [بعد الاهتمام بتحقيق المرام] - فقد نبَّهوا علىٰ المراد في المقام من مبدإ الإخراج المذكور ببيان القيام بذاته تعالىٰ كسائر صفاته سيَّما الكلام.

---

(١) بعده في الإشارات: «وقال أبو المعين النسفي في التبصرة: إن الخالق وصف لله تعالىٰ إجماعًا، فلا بد من وجود معنىٰ يكون به خالقًا ويتصف به كسائر الصفات. وقال الإمام عطاء بن علي الجوزجاني في شرح الفقه الأبسط: لو لم يكن تعالىٰ خالقاً قبل الخلق ثم أحدث الخلق أي صفة بها الخلق فخلق به بطلت تلك الصفة عند فراغه من الخلق، فيلزم العجز ومحلية الحوادث».

(٢) وهو مختار الحارث المحاسبي أيضاً، كما في الإشارات.

(٣) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي ١/ ٤٠٠.

الثالثة: الرد علىٰ المعتزلة النافينَ لمغايرة التخليق للمخلوق، متمسكِّين بأن التخليق لو كان غير المخلوق فإن كان قديمًا لزم قِدَمُ العالَم، وإن كان حادثًا افتقر إلىٰ خلق آخر ... وتسلسل.

الرابعة: الرد علىٰ مَن أرجع الصفات الفعلية إلىٰ الاعتبارية كالأشاعرة الذاهبين إلىٰ أن التكوين وسائر صفات الأفعال ليست صفات حقيقية بل هو [أمر] اعتباريٌّ يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلىٰ المفعول وليس مغايرًا للمفعول في الخارج، فالتكوين بمعنىٰ[1] المكوَّن، متمسكين بأن مبدأ الإخراج من العدم إلىٰ الوجود ليس غير القدرة المتعلِّقة بأحد طرفَي الفعل والترك المقترنة بإرادته؛ فإن القدرة صفة تؤثِّر علىٰ وفق الإرادة، أي إنما تؤثِّر في الفعل، ويجب صدور الأثر [عنه] عند انضمام الإرادة، وأما بالنظر إلىٰ نفسها وعدم اقترانها بالإرادة المرجِّحة لأحد طرفَي الفعل والترك فلا يكون إلا جائز التأثير، فلهذا لا يلزم وجودُ جميع المقدورات، وأشار الإمام إلىٰ [الاستدلال علىٰ المرام مضمنًا] للجواب عمَّا تمسَّك به المخالفون بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: والله تعالىٰ لم يَزَل خالقًا، أي متصفًا بمدلول هذا الاسم المتعلق علىٰ وجه التأثير[2] بتخليقه، أي بسبب قيام التخليق الذي هو مبدؤه بذاته تعالىٰ في الأزل؛ لأن الوصف بذلك المشتق يدل علىٰ قيام ما يلزم لمبدئه من الأمور الثابتة بالاتفاق [علىٰ ما صرحوا به في إثبات الصفات الذاتية] وهو غير القدرة؛ فإن التخليق يتوقَّف علىٰ القدرة، والقدرة غير متوقِّفة علىٰ التخليق، فيتغايران، وإليه أشار بقوله: والتخليق، أي مبدأ الإيجاد في الخارج صفته في الأزل، أي صفة مستقلَّة مغايرة للقدرة كما هو المتبادر، فأشار إلىٰ أنه لو لم يكن متصفًا به

(١) في الإشارات: عين.

(٢) بعده في الإشارات: «فلا يرد الاعتراض بالوصف بنحو الموجود والواجب، وإليه أشار صاحب التلويح بتخصيص البيان بالمصادر المتعدية في بيان المعنىٰ المصدري والحاصل بالمصدر».

في الأزل لمعنًىٰ قائم بذاته تعالىٰ قبل وجود الخلق كما دل الوصف به واتَّصف به لوجود المخلوق صارت الصفة حادثة له بالمخلوق، فكان القول بتعرِّيه عنها في الأزل وحدوثها بحدوث المخلوق قولاً بقيام النقص والحاجة إلىٰ ما يتحقق به ذلك، والقديم يتعالىٰ عن ذلك، وفيه إشارات:

الأولىٰ: أن ذلك المبدأ المدلول هو المعنىٰ الذي نجده في الفاعل، وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول ويؤثِّر في إيجاده بالفعل في الوقت المراد، وإليه أشار بقوله: والتخليق صفته في الأزل، بل هذا المعنىٰ يعم الموجِبَ أيضًا لا صلاحية التأثير الراجعة إلىٰ القدرة كما ظُنَّ؛ لأن تعلُّقها علىٰ وجه صحة التأثير في الإيجاد والترك دون التأثير بالفعل.

الثانية: أن ذلك المدلول بالمشتقات يرجع إلىٰ مطلق الفعل المعبَّر عنه بالتكوين، وإليه أشار [بتعقيب] قوله: وفاعلاً، أي متصفًا بفعله، أي بسبب قيام الفعل بمعنىٰ مبدأ الإيجاد بذاته كما دل عليه قوله تعالىٰ: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾ [هود: ١٠٧، البروج: ١٦] فإن إطلاق الفعل علىٰ نفس الصفة شائع بينهم، فالفعل حقيقة عُرْفية فيما به الفعل، كما أن التكوين حقيقة فيما به التكوُّن، وقد بيَّنه بقوله: والفعل صفته في الأزل، فأشار إلىٰ [أن] اختلاف أسمائه باختلاف التعلُّقات، فمن حيث التعلُّق بحصول المخلوقات تخليقٌ، وبحصول الأرزاق ترزيق [وبحصول الصور تصوير] ... إلىٰ غير ذلك من الصفات، واختاره جمهور الماتريدية؛ لدلالة المشتقات فيها علىٰ أصل الفعل العام للمتعلقات دون سائر الصفات.

الثالثة: الجواب بمنع إرجاعه إلىٰ تعلُّق القدرة المقارِنة للإرادة حيث وُصف به في الأزل وقُيِّدَ بتعلق الإرادة ودلَّ علىٰ الإيجاد في الوقت المراد فهو غير تعلُّق القدرة المقارِنة بالإرادة؛ إذ لا تعلُّق بالفعل في الأزل، وقد وُصف به فيه وغير القدرة؛ لأن تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالإيجاد البتَّة في الوقت المراد،

وإنما عبَّر عنه بالتكوين أخذًا من قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢] وإليه أشار بقوله: وفاعلًا بفعله، والفعل صفته في الأزل، وبيانه أنه تعالىٰ وصف ذاته بأنه فعَّال لِما يريد، وعبَّر عن تكوينه الأشياء بأن يقول له كُنْ، وهو مجاز عن سرعة الإيجاد عند الجمهور منَّا دالٌّ علىٰ إيجاده تعالىٰ الأشياء وتكوينه عند تعلُّق إرادته بلا تراخٍ ولا تعذُّر، وليس بمعنىٰ تعلُّق القدرة المقارِنة بالإرادة؛ لأنه علَّق علىٰ الإرادة أي تعلُّقها المدلول بقوله تعالىٰ: «لِما يريد» وقوله «إذا أراد شيئًا»، فدلَّ علىٰ أنه غيره؛ لأن المعلق غير المعلق عليه بالضرورة، ودلَّ علىٰ الوجود والتأثير في الأزل، ورتَّب عليه الوجود المدلول عليه بقوله «فيكون» في الثاني، فدل علىٰ أنه غير تعلُّق القدرة؛ لأن تعلُّقها بصحة وجود المقدور دون الوجود، ودل الوصف بالمشتق علىٰ قيام أمر حقيقي بالموصوف، فثبت قيام أمرٍ لازم لمبدئه وكونه صفة له أزلية، والأمر يرجع إلىٰ تعلُّق القدرة المقارِنة بالإرادة؛ إذ لا تعلُّق بالفعل في الأزل، ولأنه إبطال لدلالة تلك المشتقات بالكلية. وفي «المعارف شرح الصحائف»: فإن قلت: لِمَ لا تكفي القدرة والإرادة في وجود الأشياء فما الحاجة إلىٰ صفة أخرىٰ؟ قلت: لا خفاء أن القدرة والإرادة بدون التأثير لا يكفيان في وجود الأثر والتأثير بصفة التكوين، واعترض الفخر الرازي بأن صفة القدرة مؤثِّرة علىٰ سبيل الجواز، أي جاز أن تتعلَّق بالتأثير وجاز أن لا تتعلَّق، وصفة التخليق إن كانت مؤثِّرة علىٰ سبيل الوجوب لزم أن يكون الله تعالىٰ موجبًا لا مختارًا، وهو محال. والجواب: أن تأثير صفة الخلق في المخلوق علىٰ سبيل الوجوب علىٰ معنىٰ أنه متىٰ خلق الله تعالىٰ وجب وجود المخلوق وإلاَّ يلزم العجزُ، وأما تعلُّقها باختياره - وهو المراد بالحصول - فعلىٰ سبيل الجواز؛ لأنه متىٰ شاء خلق، ومتىٰ شاء لم يخلق، والقدرة بعكس ذلك؛ إذ تأثيرها علىٰ سبيل الجواز، وحصولها لله تعالىٰ علىٰ سبيل الوجوب، فللخلق جهتان: جهة الإيجاب وجهة الجواز، ولا يلزم من إيجابه كون الله تعالىٰ موجِبًا لِما علمتَ، ولا من جهة

جوازه [بالتفسير المذكور كونه قدرة لما بيَّنَّا أن جهة جوازه] غير جهة جوازها[(١)]، فظهر لك أن إرجاع التكوين إلىٰ تعلُّق القدرة والإرادة تحكُّمٌ وتناقُضٌ، والثاني ما أشار إليه بقوله: فكان الله خالقًا قبل أن يخلق ورازقًا قبل أن يرزق، أي فخلق المخلوقات ورزقها في الوقت الذي تعلق به تلك الصفة [فيه] وليست هي القدرة؛ لأنه كان قادرًا علىٰ خلق الشموس والأقمار في هذا العالَم، لكنه ما خلقها، فالقدرة حاصلة دون التخليق، فهما متغايران، وإليه أشار بقوله: وفعله، أي مبدؤه صفته، أي القائمة به تعالىٰ في الأزل، أي إن صفة الفعل لو لم تكن مستقلَّة بل راجعة إلىٰ تعلُّق القدرة والإرادة وعين المكوَّن في التحقيق لزم إخلاءُ المشتق عن الدلالة علىٰ ثبوت المبدأ والخلو عن صفة كمال[(٢)]. ثم قال: والفاعل أي المكوِّن للموجودات هو الله الواجب المتعال المتَّصف بصفات الكمال، فلو لم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقية له لزم خلوُّه عن صفة كمال وإخلاء المشتق الدالِّ عليه واستغناء الحادث المحال، فالمراد بالفاعل: مَن شأنُه أن يوجِد الشيءَ البتَّة في وقتٍ أراد أن يوجده فيه دون مَن صدر منه الفعل؛ لعدم استقامة الحصر عليه؛ لأن الكاسب أيضًا يوصَف بالفاعل علىٰ الحقيقة عند أهل السنة، ثم أشار إلىٰ مغايرته للمكوَّن بقوله: وفعلُ الله، أي مبدأ فعله المدلول بالمشتقات غير مخلوق؛ لِما يلزمه ما ذكر من المُحالات دون نفس الفعل والتأثير؛ لأنه ليس متعلق الخلق والإيجاد في الخارج فلا يفيد نفيه بل لا يصح، ففيه أيضًا إشارة إلىٰ أن التكوين القائم به تعالىٰ ليس نفس التأثير والإخراج من العدم إلىٰ الوجود، بل مبدأ التأثير في ذلك،

(١) بعده في الإشارات: «وقال في التبصرة: وذلك يلزم الإمام الأشعري وجمهور أصحابه القائلين بأنه تكوين بالكلام النفسي وأمر بالوجود للأشياء عند تعلق الإرادة، وفرقهم بين التكوين وبين سائر الصفات الثابتة بدلالة المشتقات بالقول باستقلالها، وإرجاع التكوين إلىٰ تعلق القدرة والإرادة تحكم وتناقض. ومثله في مواضع من الكفاية والتسديد والاعتماد».

(٢) بعده في الإشارات: «وإليه أشار بقوله: وفعله صفته في الأزل، واستغناء الحوادث عن التكوين بل المكون، فإنه إذا كان عين المكون لزم استغناؤه عن المكون لا محالة، كما في الحواشي البحر آبادية».

وليس نفس المكون في التحقُّق والتعقُّل وإلىٰ أن صفة التخليق غير المخلوق؛ لأنَّا نقول: وُجد هذا المخلوق لأن الله تعالىٰ خلقه، فيعلَّل وجوده بتخليقه إياه، فلو كان التخليق عين[١] المخلوق لكان قولنا «وُجد لأن الله تعالىٰ خلقه» جاريًا مجرىٰ قولنا «وُجد ذلك المخلوق لنفسه»، وذلك باطل، كما في شرح الصحائف، وإلىٰ أن إيجاده المكوَّنات بتكوينه ليس علىٰ الإيجاب بالذات؛ لقدرته علىٰ الترك كما مرَّ، ففي «التعديل»: أن المراد بإيجاده الشيء البتَّة أنه لا تردُّد في أن الفاعل يفعل مع قدرته علىٰ الترك فتميَّز عن القدرة؛ إذ هي لا توجب الجزمَ تميُّزًا لا يلزم منه الإيجاب بالذات؛ لتوسُّط الفعل الاختياري وهو الإيجاد وقت كذا، وإليه أشار بقوله: والمفعول مخلوق، أي محدَث مسبوق بالعدم، فهو مغاير لفعله وتكوينه في التعقُّل والتحقُّق وصادر عنه تعالىٰ بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق.

وإذا أحطتَ بجميع ما ذكرناه وتأملتَ حقَّ التأمل عرفتَ اندفاع وجوه من الإشكالات الواردة علىٰ القائلين بقِدَم صفة التكوين[٢]، من ذلك:

ما قيل: نقول لهم: إن عنيتم [نفس] مؤثِّرية المقدور فهي صفة نسبية، والنِّسب لا توجد إلا مع المنتسبين، فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين، وإن عنيتم به صفة مؤثِّرة في صحة وجود الأثر فهي عين القدرة، وإن عنيتم به أمرًا ثالثًا فبيِّنوه.

الثاني: ما قيل إنه لا يُعقَل من التكوين إلا الإحداث وإخراج المعدوم من العدم إلىٰ الوجود كما فسَّره القائلون بالتكوين الأزلي، ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثِّر إلىٰ الأثر، فلا يكون موجودًا عينيًّا ثابتًا في الأزل، وأنه لو كان أزليًّا لزمت أزليةُ المكوَّنات ضرورةَ امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر،

---

(١) في المطبوعة: غير. وهو خطأ.

(٢) عبارة البياضي: «فإذا أحطت بفحوىٰ المقال عرفت اندفاع وجوه من الدفع والإشكال عُدت صعابًا في ظاهر الحال، الأول: ما قيل ...» الخ.

وأنهم أطبقوا علىٰ إثبات أزليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون، وسكتوا عمَّا هو أصل الباب، أعني مغايرته للقدرة من حيث تعلُّقها بأحد طرفَي الفعل والترك واقترانها بإرادته، واغترَّ بذلك شيخنا ابن الهمام فقال في مسايرته ما قال مما تقدم ذِكرُه آنفًا في أول الكلام مع أن تعليله بقول أبي جعفر الطحاوي في عقيدته من قوله ذلك بأنه علىٰ كل شيء قدير وأنه بيان لتمام قدرته فترجع صفة التكوين إلىٰ القدرة مفهوم، وهو لا يعارض المنطوق المعلوم كما أشار إليه مُلاَّ علي في شرح الفقه الأكبر(١)، وسبقه الإمام أبو شجاع الناصري(٢).

الثالث: ما قيل إن الاستدلال بالآية لا يطابق المَرام؛ لأنه حينئذٍ يعود إلىٰ صفة الكلام ولا يُثبِت صفةً أخرىٰ، وأن دلالة الاشتقاق في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة، ولا نسلِّم أن التأثير والإيجاد كذلك، بل هو معنىٰ يُعقَل من إضافة المؤثِّر إلىٰ الأثر، فلا يكون إلا فيما لا يزال، ولا يفتقر إلا إلىٰ صفة القدرة والإرادة.

الرابع: ما قيل إن القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه ممكن الوجود؛ لأن الإمكان للممكن بالذات، وما يكون بالذات لا يكون بالغير، بل القدرة صفة مؤثِّرة في وجود المقدور، والتكوين هو تعلُّق القدرة بالمقدور حالَ إرادة إيجاده.

الخامس: ما قيل إن التمدُّح بذلك كالتمدح بقوله تعالىٰ: ﴿يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [الحشر: ٢٤] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞۚ﴾ [الزخرف: ٨٤] أي معبود، ولا شك أن ذلك الفعل إنما يكون فيما لا يزال لا في الأزل، والإخبار عن الشيء في الأزل لا يقتقضي ثبوته فيه، كذلك الأرض والسماء. نعم، هو في الأزل بحيث تحصل له هذه التعلُّقات والإضافات فيما لا يزال لِما له من صفات الكمال، وأن النقص إنما هو فيما يصح اتصافه به في الأزل، ولا نسلِّم أن التكوين والإيجاد بالفعل كذلك. نعم، هو في الأزل قادر عليه.

(١) منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ٩١.

(٢) أدمج الشارح هنا الوجه الثاني مع الثالث، وقد فصله البياضي في الإشارات.

السادس: ما قيل: إنما ثبت بالدليل أن مبدأ التأثير بالنسبة إلىٰ مقدور الواجب نفس القدرة والإرادة، وبالنسبة إلىٰ صفاته [نفس] ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات فلا يكون التكوين صفةً أخرىٰ.

السابع: ما قيل: [إنه] إن أريدَ بمبدأ الاشتقاق المعنىٰ المصدري فمسلَّمٌ أن ثبوت المشتق للشيء لا يُتصوَّر بدون المبدأ، لكنه ليس بحقيقي، وإن أريدَ به الصفة الحقيقية فممنوع، وكون المعنىٰ المصدري مستلزمًا لذلك إنما هو في الشاهد، وليس الأمر كذلك في الغائب، وأنه منقوض بمثل الواجب والموجود، وإن أريدَ الثبوت بمعنىٰ الاتصاف به فغير مفيد، وقد عرفتَ أن القول بأن تعلُّق القدرة علىٰ وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نُسب إلىٰ القدرة يسمىٰ إيجابًا له، وإذا نُسب إلىٰ القادر يسمَّىٰ الخلق والتكوين ونحو ذلك، فهو أمر اعتباريٌّ يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلىٰ المفعول، وليس أمرًا محقَّقًا مغايرًا للمفعول في الخارج ليس تحقيقا في المقام، بل غايته تصحيح للقول بنسبة[1] التكوين للمكون وتقريب له إلىٰ الأفهام؛ كذا صرَّح به صاحب[2] التعديل في شرحه. والله أعلم.

(**الأصل**[3] **الأول: العلم بأن**) الله تعالىٰ لا خالق سواه، وأن (**كل حادث في العالَم**) جوهر أو عَرَض علىٰ اختلاف أنواعه كحركة [كل] شعرة وإن دقَّت ودخل فيها كل قدرة لكل حيوان عاقل أو غيره، وكل فعل اضطراري كحركة المرتعش وحركة العروق الضوارب بالبدن، أو اختياريٍّ كأفعال الحيوانات المقصودة لهم (**فهو فعلُه وخلقه واختراعه**) وإبداعه وإنشاؤه (**لا خالق له سواه، ولا محدِث له إلا إياه، خلق الخلق وصُنْعَهم**) بضم الصاد المهملة وسكون النون وفتح العين، معطوف علىٰ ما قبله، أي وخلق صنعهم. وفي نسخة: وصَنْعتهم، وفيه الإشارة

(١) في الإشارات: بعينية.

(٢) في المطبوعة: شارح. والتصويب من الإشارات.

(٣) المسامرة شرح المسايرة ص ٩١.

إلىٰ الحديث الذي أخرجه الحاكم[١] والبيهقي[٢] من حديث حذيفة رضي الله عنه رفعه: «إن الله صانع كلِّ صانع وصنعتَه». أو أنه بفتح الصاد والنون علىٰ أنه فعل ماضٍ معطوف علىٰ «خلق»، وهو أيضًا صحيح، ولكن الأول أوفق. والخلق والصُّنع والإنشاء والإبداع والاختراع والفعل قيل: مترادفات، والحق أنها متغايرات، وقد سبقت الإشارةُ إليه (**وأوجد قدرتهم وحركتهم**) والمراد بها ما يعم الحركةَ الأَيْنيَّة وغيرَها (**فجميع أفعال عبيده**) إذًا (**مخلوقة له ومتعلِّقة بقدرته**) وهذا ما اتفق عليه السلف قبل ظهور البدع، وقال المعتزلة[٣]: المحدَثون مخترعون أفعالهم بقدرتهم وخالقوها، والله تعالىٰ غير موصوف بالاقتدار علىٰ أفعال العباد. وقد ألزمهم المصنف بدلائل نقلية وعقلية، وقدَّم النقلية لشرفها، وإليها أشار بقوله: (**تصديقًا له**) أي للمطلوب السابق الذي هو الخالق الله، ولا خالق سواه، وأن الحوادث كلها بقدرته (**في قوله تعالىٰ**: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾) [الأنعام: ١٠٢] ووجه الدلالة أن الآية خرجت مَخرج المدح، فلا يصح أن يكون المخلوق بعض الأشياء؛ إذ لو كان المخلوق بعض الأشياء كما يزعم الخصم لَما كانت مدحًا؛ إذ عنده كثير من الحيوانات يخلق البعض فلا يكون ثَم اختصاص فلا مدح، فيتعيَّن الجميعُ، وإذا تعين الجميع بطل أن يكون خلقٌ لغير الله تعالىٰ، وذلك هو المطلوب، ومثل ذلك قوله تعالىٰ: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴿١٦﴾﴾ [الرعد: ١٦] وجه الدلالة كما قبلها مع ما فيها من زيادة الإنكار من مطابقتها علىٰ عين دعوىٰ المخالف؛ إذ هو يقول: يخلق كخلقه، علىٰ تقدير أن العبد يخلق أفعاله، ولو عنيا في قول المصنف هذه الآية لم يبعُد، ومثل ذلك أيضًا قوله تعالىٰ: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۚ﴾ [النحل: ١٧] تمدَّحَ بالخلق، فلو شاركه غيرُه في الخلق لَما تم التمدحُ، وقال علىٰ وجه الإنكار: ﴿هَلْ

---

(١) المستدرك علىٰ الصحيحين ١/ ٧٧. وقال: صحيح علىٰ شرط مسلم. وأقره الذهبي.

(٢) شعب الإيمان ١/ ٣٦٤.

(٣) لمع الأدلة لإمام الحرمين ص ١٠٦.

مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣] وقال في الثناء على نفسه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] وقال تعالىٰ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝﴾ [الفرقان: ٢] فهذه الآيات كلها شاهدة لِما استدل به المصنف علىٰ تحقيق المطلوب (**وفي قوله تعالىٰ**: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝﴾) [الصافات: ٩٦] حكايةً[1] عن قول إبراهيم عليه السلام لهم حين كانوا ينحتون الأحجار بأيديهم ثم يعبدونها، ووجه الدلالة فيها إما علىٰ أن «ما» مصدرية، أي موصولاً حرفيًا لا يحتاج إلىٰ عائد فيُستغنَىٰ عن تقدير الضمير المحذوف، فلو جُعلت موصولاً اسميًا فظاهرٌ؛ للتصريح بأن العمل - وهو الفعل - مخلوق، والمعنىٰ: والله خلقكم وخلق عملكم، وإليه ذهب سيبويه، واعترضت المعتزلة[2] بأن معنىٰ الآية إنكار السيد إبراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه

---

(١) المسامرة ص ٩٣.

(٢) قال الزمخشري في تفسير الكشاف ٥/ ٢١٨ - ٢٢٠: «قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝﴾ يعني خلقكم وخلق ما تعملونه من الأصنام. فإن قلت: كيف يكون الشيء الواحد مخلوقاً لله معمولاً لهم حيث أوقع خلقه وعملهم عليها جميعاً؟ قلت: هذا كما يقال: عمل النجار الباب والكرسي، وعمل الصائغ السوار والخلخال، والمراد عمل أشكال هذه الأشياء وصورها دون جواهرها، والأصنام جواهر وأشكال، فخالق جواهرها الله، وعاملو أشكالها الذين يشكلونها بنحتهم وحذفهم بعض أجزائها حتىٰ يستوي التشكيل الذي يريدونه. فإن قلت: فما أنكرت أن تكون (ما) مصدرية لا موصولة ويكون المعنىٰ: والله خلقكم وعملكم كما تقول المجبرة؟ قلت: أقرب ما يبطل به هذا السؤال بعد بطلانه بحجج العقل والكتاب أن معنىٰ الآية يأباه إباء جليًا وينبو عنه نبوا ظاهرا، وذلك أن الله ع قد احتج عليهم بأن العابد والمعبود جميعًا خلق الله، فكيف يعبد المخلوق المخلوقَ؟ علىٰ أن العابد منهما هو الذي عمل صورة المعبود وشكله، ولولاه لما قدر أن يصور نفسه ويشكلها، ولو قلت: والله خلقكم وخلق عملكم، لم يكن محتجا عليهم ولا كان لكلامك طباق. وشيء آخر وهو أن قوله (وما تعملون) ترجمة عن قوله (ما تنحتون) و(ما) في (ما تنحتون) موصولة لا مقال فيها، فلا يعدل بها عن أختها إلا متعسف متعصب لمذهبه من غير نظر في علم البيان ولا تبصر لنظم القرآن. فإن قلت: اجعلها موصولة حتىٰ لا يلزمني ما ألزمت، وأريد: وما تعملونه من أعمالكم. قلت: بل الإلزامان في عنقك لا يفكهما إلا الإذعان للحق، وذلك أنك وإن جعلتها موصولة فإنك في إرادتك بها العمل غير محتج علىٰ المشركين كحالك وقد جعلتها =

بأيديهم والحال أن الله تعالىٰ خلقهم وخلق ذلك المنحوت، والمصدرية تنافي هذا الإنكارَ؛ إذ لا طباق بين إنكار عبادة ما ينحتون وبين خلقِ عملهم. وحاصل الجوابِ المعارضةُ ببيان حصول الطِّباق مع المصدرية؛ إذ المعنىٰ عليها: أتعبدون منحوتًا تصيِّرونه بعملكم صنمًا والحالُ أن الله خلقكم وخلق عملكم الذي يصير به المنحوت صنمًا، فقد ظهر الطباق، وكذا علىٰ أن تكون «ما» موصولة، والتقدير: أي معمولكم؛ فإن نزاع الخصم إنما هو في الآثار التي هي الحركات والسكنات المعمولات لا في التأثير المتعلِّق بها؛ إذ هو نسبة اعتبارية.

وقال السعد في شرح العقائد[1]: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ أي عملكم علىٰ أن «ما» مصدرية؛ لئلاَّ يُحتاج إلىٰ حذف الضمير، أو معمولكم علىٰ أن «ما» موصولة، ويشمل الأفعال؛ لأنَّا إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالىٰ أو للعبد لم نُرِد بالفعل المعنىٰ المصدريَّ الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع، أعني ما يشاهَد من الحركات والسكنات مثلاً، وللذهول عن هذه النكتة قد يُتوهَّم أن الاستدلال بالآية موقوف علىٰ كون «ما» مصدرية.

وقال ابن الهمام[2]: أو لفظ «ما» موصول اسميٌّ يحتاج إلىٰ عائد، ويكون التقدير: وخلق الذي تعملونه، فحذف العائد المنصوب بالفعل، والموصول الاسمي من أدوات العموم، فيشمل ما في الآية نفس الأحجار المنحوتة والأفعال، وأعني بالفعل هنا الحاصل بالمصدر، وأهل العربية يقولون للمصدر: المفعول المطلَق؛ لأنه هو المفعول بالحقيقة؛ لأنه الذي يوجده الفاعل ويفعله، وهو بناء

= مصدرية، وأيضًا فإنك قاطع بذلك الصلة بين (ما تعملون) و(ما تنحتون) حيث تخالف بين المرادين بهما فتريد بـ(ما تنحتون): الأعيان التي هي الأصنام، وبـ(ما تعملون): المعاني التي هي الأعمال، وفي ذلك فك النظم وتبتيره كما إذا جعلتها مصدرية».

(١) شرح العقائد النسفية ص ٥٥.

(٢) المسامرة ص ٩٤.

علىٰ إرادة الحاصل بالمصدر؛ لأن الأمر الاعتباري لا وجود له، فلا يتعلق به الخلق، فوجب إجراءُ الآية علىٰ عمومها للأحجار المنحوتة والأفعال.

قال ابن أبي شريف: والتحقيق أن عملهم بمعنىٰ الأثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم، ومعنىٰ الموصولة وصِلَتِها كذلك، فمآل المعنىٰ[1] فيهما واحد؛ لأن التقدير في الموصولة: وخلق العمل الذي تعملونه أو الشيء الذي تعملونه، ودعوىٰ عموم الآية للأعيان ممنوعة؛ لأن الأعيان ليست معمولة للعباد بمعنىٰ إيجادهم ذواتها، إنما هي معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الأعمال، وإطلاق قول القائل: عملتُ الحجر صنمًا، مجاز، والمعنىٰ الحقيقي هو أنه حوَّله بالنحت والتصوير إلىٰ صورة الصنم، فلا يتأتَّىٰ شمولُ «ما» للأعيان بناءً علىٰ أنها موصول اسميٌّ إلا علىٰ القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه. ا.هـ.

وبهذا وبما تقدم للسعد تعلم ما وقع في بعض الحواشي من أن المعتزلة أعربوا «ما» من قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَعۡمَلُونَ ٩٦﴾ موصولةً توصُّلاً إلىٰ غرضهم من وقوعها علىٰ الأصنام المعبودة وليست من عملهم، فيتوصَّلون إلىٰ خروج أعمالهم من خلق الله تعالىٰ، والحق أنها مصدرية، فلذلك كان الجهل باللسان العربي أصلاً من أصول الكفر؛ إذ لولا هو من هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم قبَّحهم الله تعالىٰ. ا.هـ. ذهول عن النكتة التي بيَّنها السعد وألمَّ عليها ابنُ أبي شريف. ثم تأمل في قوله: فلذلك كان الجهل باللسان العربي ... الخ، وفي مرجع الضمير في قوله: إذ لولا هو في هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم؛ فإن الظاهر أنه ذهول ثانٍ كما يُعلَم من حواشي شرح العقائد علىٰ أن «ما» لو كانت موصولة كما يقول به المعتزلة لم يكن في ذلك حجة علينا؛ فإن المعمول التي هي الأعيان ليست محل النزاع بيننا وبينهم كخشب السرير بالنسبة إلىٰ النجار، وحيث كان كذلك فلا حجة لهم علينا بهذه الآية؛ إذ ليس فيها ما يصرِّح بالحصر، علىٰ أن بعضهم قال: إن ذلك الجسم

---

(١) في المطبوعة: الفعل. والمثبت من المسامرة.

بدون عمل العِباد لا يكون معمولاً، والله تعالىٰ أثبت الخلق للمعمول، فدل أن العمل الذي صار به الجسم المخلوق معمولاً كان مخلوقًا حتىٰ جعل المعمول مخلوقًا له. ا.هـ. ولا يخلو عن تأمُّل.

قال الغنيمي في حواشي «أم البراهين»: ولا حُجَّة لنا عليهم بها أيضًا بناءً علىٰ أن «ما» مصدرية؛ إذ هي كما تحتمل المصدريةَ تحتمل أن تكون موصولة في اللسان العربي كما ذهب إليه الأخفش في الآية ونحوها من كل فعل متعدٍّ اتصلت به «ما»[1]، والدليل إذا طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال وخصوصًا في مسائل الدين؛ فإن المطلوب فيها غالبًا اليقين. ا.هـ. فدعوىٰ أن القول بكونها موصولة جهل باللسان العربي فتأمله.

ثم قال المصنف: (وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾﴾) أي[2] بالضمائر قبل أن يعبَّر عنها سرًّا أو جهرًا (﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾) ألا يعلم السر والجهر مَن أوجد الأشياءَ حسبما قدرته وحكمته (﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾) [الملك: ١٣ - ١٤] المتوصِّل علمُه إلىٰ ما ظهر من خلقه وما

---

(١) قال الفخر الرازي في تفسيره ٢٦/ ١٤٩: «اختلف سيبويه والأخفش في أنه هل يجوز أن يقال: أعجبني ما قمت، أي قيامك، فجوزه سيبويه، ومنعه الأخفش وزعم أن هذا لا يجوز إلا في الفعل المتعدي، وذلك يدل علىٰ أن (ما) مع ما بعدها في تقدير المفعول عند الأخفش». وقال ابن هشام الأنصاري في مغني اللبيب ٤/ ٦٠ - ٦٢: «زعم ابن خروف أن (ما) المصدرية حرف باتفاق، ورد علىٰ من نقل فيها خلافًا، والصواب مع ناقل الخلاف، فقد صرح الأخفش وأبو بكر ابن السراج باسميتها، ويرجحه أن فيه تخليصا من دعوىٰ اشتراك لا داعي إليه؛ فإن (ما) الموصولة الاسمية ثابتة باتفاق، وهي موصولة لما لا يعقل، والأحداث ما جملة ما لا يعقل، فإذا قيل: أعجبني ما قمت، قلنا: التقدير: أعجبني الذي قمته، وهو يعطي معنىٰ قولهم: أعجبني قيامك. ويرد ذلك أن نحو: جلست ما جلس زيد، تريد به المكان ممتنع، مع أنه مما لا يعقل، وأنه يستلزم أن يسمع كثيرًا: أعجبني ما قمته؛ لأنه عندهما الأصل، وذلك غير مسموع، قيل: ولا ممكن؛ لأن (قام) غير متعد، وهذا خطأ بين؛ لأن الهاء المقدرة مفعول مطلق لا مفعول به».

(٢) تفسير البيضاوي ٥/ ٢٣٠.

بطن. ووجه الدلالة فيها أنه (**أمر العِباد بالتحرُّز في أقوالهم وأفعالهم وأسرارهم وأَضْمارهم**) بفتح الهمزة، جمع ضمير، كشريف وأشراف، وإنما اختاره علىٰ «الضمائر» ليكون مع ما قبله نسقًا واحدًا (**لعلمِه بموارد أفعالهم**) كلها (**واستْدل علىٰ العلم بالخلق**) في قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ فظهر أنها خرجت مخرج التمدُّح والثناء، ومن السنَّة الصحيحة ما يصح أن يكون دليلاً علىٰ هذا المطلب، ففي الصحيحين حديث الإيمان الطويل، وفيه: وأن تؤمن بالقَدَر خيره وشره، حلوه ومُره. وفي صحيح مسلم[1]: «ولا تقل في شيء أصابك لو كان كذا؛ فإن لو تفتح باب الشيطان، ولكن قد قدَّر الله وما شاء فعل». وفي حديث جابر: «إن القلوب بين أصبعينِ من أصابع الرحمن يقلِّبها كيف شاء» وأشار إلىٰ السبَّابة والوسطىٰ يحرِّكها. وهذا هو متمسَّك المحدِّث، وأما الصوفي فيقول: إذا قيل: بما عرفتَ الله؟ فيقول: بنقض العزائم، ويقول: كيف يكون لغير الله فعلٌ وهو معه بعموم التكوين وما يبدو فيه من التحريك والتسكين ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] أي تكون كونكم الشامل لذواتكم وأعراضكم وأفعالكم من حركاتكم وسَكَناتكم ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝١٦٢ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ۝١٦٣﴾ [الأنعام: ١٦٢ - ١٦٣] وأما الدليل العقلي فهو أنه لو كان فعلُ العبد واقعًا بقدرته لكان عالمًا به ضرورةَ أنه مختار، والاختيار فرع العلم، والتالي باطل؛ لِما يجده كل عاقل من عدم علمه حالةَ قطعِه لمسافة معيَّنة بالأجزاء والأحيان والحركات التي بين المبدأ والمنتهَىٰ، وكذا الأناة التي يتألَّف منها، وكذا حالةَ نطقه بالحروف يجد كل عاقل من نفسه عدم العلم بالأعضاء التي هي آلتها والمَحالِّ التي فيها مواقعها وعدم العلم بهيئاتها وأوضاعها، وكل ذلك ظاهر. وأيضًا، فلو كان فعلُ العبد بقدرته

(١) صحيح مسلم ٢/ ١٢٢٩ من حديث أبي هريرة، ولفظه: «المؤمن القوي خير وأحب إلىٰ الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص علىٰ ما ينفعك، واستعن بالله، ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كان كذا وكذا لم يصبني كذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان».

لزم اجتماعُ مؤثِّرينِ علىٰ أثر واحد، وهو محال؛ لِما يلزم عليه من اجتماع النقيضينِ وهو الاستغناء وعدم الاستغناء، أما الملازَمة فلأنَّ فعل العبد ممكن، وكل ممكنٍ واقعٌ بقدرة الله تعالىٰ ضرورةَ أن الإمكان هو المحوِج للسبب المعيَّن؛ لأن غير المعيَّن لا تحقُّق له، ولإمكان معقول واحد في جميع الممكنات، فيلزم افتقارُ جميع الممكنات إلىٰ ذلك السبب المعيَّن وإلا لزم الترجيحُ بلا مرجِّح، ولا جائزَ أن يكون ذلك السبب ممكنًا وإلا لزم التسلسلُ، فيكون واجب الوجود هو صانع العالَم، فيكون جميع الممكنات واقعة بقدرته، فلو كان فعلُ العبد واقعًا بقدرته لزم المحالُ المذكور، وهو المطلوب. وأيضًا، لو جاز أن يكون فعلُ العبد واقعًا بقدرته لجاز أن تكون الجواهر وسائر الأعراض بقدرته، والتالي باطل بالاتفاق فالمقدَّم مثله، أما الملازَمة فلأن المحوِج لفعل العبد إلىٰ سبب هو الإمكان والحدوث، وكلٌّ منهما حقيقة واحدة في جميع الممكنات.

واستدل المصنِّف علىٰ إثبات هذا المَطلب من العقلية بدليل آخر فقال: (**وكيف لا يكون**) الباري تعالىٰ (**خالقًا لفعل العبد**) وموجِدًا له (**وقدرتُه**)[1] تعالىٰ (**تامة**) صالحة لخلق كل حادث (**لا قصور فيها**) ولا لها عن شيء منه؛ لأن المقتضِي للقادرية هو الذات؛ لوجوب استناد صفاته تعالىٰ إلىٰ ذاته، والمصحِّح للمقدورية هو الإمكان؛ لأن الوجوب والامتناع الذاتيينِ يحيلان المقدورية ونسبة الذات إلىٰ جميع الممكنات في اقتضاء القادرية علىٰ السواء، فإذا ثبتت قدرته علىٰ بعضها ثبتت قدرته علىٰ كلها وإلا لزم التحكُّمُ، وإليه أشار المصنف بقوله: (**وهي متعلِّقة بحركة أبدان العِباد، والحركات متماثلة، وتعلُّق القدرة بها لذاتها، فما الذي يُقصِر تعلُّقَها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها**)؟ فوجبت إضافة الحوادث كلها إليه سبحانه بالخلق. قال ابن أبي شريف: وهذا الاستدلال مبنيٌّ علىٰ ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفيٌ محضٌ لا امتياز فيه أصلاً

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٩٦ - ٩٨. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

ولا تخصيص قطعًا، فلا يُتصور اختلاف في نسبة الذات إلىٰ المعدومات بوجه من الوجوه، خلافًا للمعتزلة، ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة، خلافًا للحكماء وإلاَّ لم يمتنع اختصاصُ بعض الممكنات دون بعضٍ بمقدوريَّته تعالىٰ كما يقوله الخصم؛ إذ المعتزلي يقول: جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعًا من تعلُّق القدرة، والحكيم يقول: جاز أن تستبدَّ المادة بحدوث ممكن دون آخَر، وعلىٰ هذين التقديرين لا تكون نسبة الذات إلىٰ جميع الممكنات علىٰ السواء، ولمَّا كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لابتناء دليله علىٰ أمر مختلَف فيه يمنعه الخصم قوَّاه بدليل آخر وقرَّبه إلىٰ الأفهام في أفعال غير العقلاء، وحاصل ما أشار إليه هو أن العبد لو كان خالقًا لفعله لكان محيطًا بتفاصيله، وهو لا يحيط بمعظم تفاصيل فعلِه، ولا يُتصوَّر القصد إلىٰ إيجاد الفعل مع الجهل به فقال: (**أو كيف يكون الحيوان مستبدًّا**) أي مستقلاً (**بالاختراع**) والإبداع من غير مثال سابق (**ويصدر من العنكبوت**) الحيوان المعروف (**والنحل**) هو ذُباب العسل (**وسائر الحيوانات**) أي مما عداهما (**من لطائف الصناعات**) وغرائب الأشكال (**ما تتحيَّر فيه عقول ذوي الألباب**) فمن نسج العنكبوت الذي يصل [في الصفاقة] إلىٰ حد لا يتبيَّن شيء من الخيوط الواهية التي تركَّبَ منها، ومن بناء النحل الشمع علىٰ الشكل المسدَّس الذي لا خلاء في [أضلاع] بيوته ولا خلل فيها، ثم إلقاء العسل به أولاً فأولاً إلىٰ أن تمتلئ البيوت، ثم يختم بالشمع علىٰ وجه يعمُّها في غاية من اللطف (**فكيف انفردت هي باختراعها**) علىٰ هذا الشكل الغريب (**دون رب الأرباب**) جل جلاله (**وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدُر منها**) وعنها (**من الاكتساب، هيهات هيهات! ذلَّت المخلوقاتُ، وتفرَّد بالمُلْك والملكوت**) أي العالَم السفلي والعلوي (**جبَّار الأرض والسموات**) وفي بعض النسخ: جبار السموات. فدل ذلك علىٰ أن ذلك الصُّنع الغريب والفعل الواقع علىٰ غاية من الإتقان وحُسن الترتيب واقع منه سبحانه وصادر عنه دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها، ولا علم بتفاصيل ما يصدُر عنها.

وقد فرض الشيخ أبو الحسن الأشعري الدليل عليهم في أفعال الساهي والغافل؛ فإنها عندهم محض فعلِه مع سهوه وغفلته، ولو جاز وقوع الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الأفعال علىٰ علم الفاعل، فإن قالوا: هذا الدليل له يدل علىٰ امتناع الفعل من العبد، وغايته - لو سُلِّم لكم - أن يدل علىٰ أنه ليس فاعلاً له، وأنتم تدَّعون الامتناع، فلو قُدِّر أن صادقًا أنبأ شخصًا بتفاصيل فعلِه للزم علىٰ موجب قولكم أن يصح كونه خالقًا له. قلنا: الغرض من هذا الدليل إبطال ما صرتم إليه من أن الواقع من العبد محض فعلِه، وأنتم لا تقولون به، وإذا حاولنا التدليل علىٰ امتناع إحداث العبد لفعل ما استدللنا بعموم قدرة الله تعالىٰ وإرادته وعلمه؛ فإن نسبتها إلىٰ جميع الممكنات نسبة واحدة؛ فإنَّ الفعل الممكن إنما افتقر إلىٰ القادر من حيث إمكانه وحدوثه، فلو تخصَّصت صفاته تعالىٰ ببعض الممكنات للزم اتصافُه بنقيض تلك الصفات من الجهل والعجز، وذلك نقص، والنقص مستحيل عليه، ولاقتضىٰ تخصيصُها مخصِّصًا، وتعلق المخصِّص بذات واجب الوجود وصفاته، وذلك محال، وإذا ثبت عموم صفاته فلو أراد الله تعالىٰ إيجاد حادث وأراد العبد خلافه ونفذ مراد العبد دون مراد الله تعالىٰ لزم المحالُ المفروض في إثبات إلهين. والله أعلم.

(**الأصل الثاني: أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العِباد**) جمع العبد، والمراد به هنا كل حادث وقع في محل قدرته فعلٌ اختياريٌّ من إنس أو جن أو مَلَكٍ (**لا يخرجها عن كونها مقدورة للعِباد علىٰ سبيل الاكتساب، بل الله تعالىٰ خالق القدرة والمقدور**) أي مَن قامت به القدرة لإيجاده (**جميعًا، وخلق الاختيار والمختار**) هو مَن قام به وصفُ الاختيار (**جميعًا، فأما القدرة فوصفٌ للعبد وخلقٌ للرب سبحانه، وليست بكسب له، وأما الحركة فخلقٌ للرب تعالىٰ ووصفٌ للعبد وكسبٌ له**) أي[1] كما أنها وصفٌ للعبد ومخلوقة للرب تعالىٰ لها أيضًا نسبة

---

(١) المسامرة ص ١٠٠. والزيادة التي بين حاصرتين منه.

إلىٰ قدرة العبد [فسميت الحركة باعتبار تلك النسبة، أي نسبتها إلىٰ قدرة العبد] كسبًا بمعنىٰ أنها مكسوبة له (**فإنها**) أي تلك الحركة (**خُلقت مقدورة بقدرة هي وصفُه**) كذا في النسخ، وفي بعضها: هي صفة، وفي أخرىٰ: وهي صفة، بزيادة الواو (**وكانت الحركة**) وفي بعض النسخ: فكانت، وفي أخرىٰ: فكانت للحركة (**نسبة إلىٰ صفة أخرىٰ تسمَّىٰ قدرة، فتسمىٰ**) وفي بعض النسخ: فيسمىٰ (**باعتبار تلك النسبة كسبًا**) اعلَمْ أن هذا الأصل معقود علىٰ بيان كسبِ العبد، وقد ضُرب به المَثَل حتىٰ قالوا: أدَقُّ من كسب الأشعري، وقد[1] قال بعض مَن عاب [علم] الكلام كما نقله ابن القيم[2] وغيره: محالات الكلام ثلاثة: طفرة النظَّام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري[3]، أي يقول: قدرة ولا أثر لها، وذلك عين العجز، وإن كان هذا الكلام وأمثاله من سوء التعبير، حيث عدَّ معتقد أهل السنَّة والجماعة مع مُحالات المعتزلة، ومذهب أهل الحق لا جبر ولا اعتزال، كما يشير إليه المصنف، وقد[4] اضطرب المحقِّقون في تحرير الواسطة التي عسر التعبيرُ عنها، والحنفية يسمُّونها الاختيار، والصحيح أن الاختيار والكسب عبارتان عن معبَّر[5] واحد، ولكن الأشعري آثر لفظ «الكسب» لكونه منطوق القرآن، والماتريدي آثر لفظَ «الاختيار» لِما فيه من إشعار قدرة العبد كما تقدم.

والفرق[6] بين الكسب والخلق أن الكسب أمرٌ لا يستقلُّ به الكاسب، والخلق

---

(١) الرحلة العياشية لأبي سالم عبد الله بن محمد العياشي ١/ ٥٢٩ (ط - دار السويدي بأبي ظبي).

(٢) شفاء العليل لابن القيم الجوزية ص ١١٠ (ط - مكتبة دار التراث بالقاهرة).

(٣) فسرها العياشي بقوله: «فطفرة النظام هو قوله: إن الجوهر ينتقل من المكان الأول إلىٰ الثالث من غير أن يمر بالثاني، وأحوال أبي هاشم يقول: ليست موجودة ولا معدومة».

(٤) طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ٣/ ٣٨٥.

(٥) في طبقات السبكي: معين.

(٦) منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ١٥٤. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

أمرٌ يستقل به الخالق، وقيل: ما وقع بآلة فهو كسبٌ، وما وقع لا بآلة فهو خلقٌ، ثم ما أوجده الله سبحانه من غير اقتران قدرة [الله تعالىٰ بقدرة] العبد وإرادته يكون صفةً له، ولا يكون فعلاً له [كحركة المرتعش] وما أوجده مقارِنًا لإيجاد قدرته واختياره فيوصَف بكونه صفة وفعلاً وكسبًا.

فالجبرية أنكروا أن يكون للعبد قدرة البتَّة، والمثبتون لهذا المعنىٰ الذي سمَّوه قدرةً مختلَف فيه، فقال الأشعري: إنها تتعلَّق ولا تؤثِّر؛ فإن الفعل واقع عنده بمحض قدرة الله تعالىٰ، ولا يُتصوَّر وقوع مقدور بين قادرينِ، فآلت التفرقةُ عنده بين الحركتين إلىٰ أن إحداهما واقعة علىٰ وفق قصده واختياره، والأخرىٰ غير واقعة كذلك، وإلىٰ اعتقاد تيسير بعض الأفعال عادةً، فسمَّىٰ أحد القِسمين مقدورًا، فهو متعلَّق التكليف، والثاني غير مقدور، والتكليف بمثله يكون من تكليف المحال، وهو يقول بجوازه، وتردَّد النقلُ عنه في وقوعه، وإلىٰ هذا القول مال أهل الحديث والصوفية فيقولون: إن للعبد قدرة تتعلق بالفعل يخلقها الله عند خلقِ الفعل من غير تأثير لها فيه، وإنما التأثير للباري جل وعز، ويُعرَف هذا بالجبر المتوسط، واختاره إمام الحرمين في الإرشاد(١). ومنهم من قال: إنها تؤثِّر، واختلفوا في جهة التأثير، فزعم القاضي أبو بكر الباقلاَّني أنها تؤثِّر في أخص وصف الفعل(٢)؛ فإن الحركة من حيث كونها تنقسم

(١) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين ص ١٨٧ - ٢٢٥.

(٢) قال أبو بكر الباقلاني في كتابه الإنصاف ص ٤٤ - ٤٥: «ويجب أن يعلم أن الاستطاعة للعبد تكون مع الفعل، لا يجوز تقديمها عليه ولا تأخيرها عنه، كعلم الخلق وإدراكهم، لا يجوز تقديم العلم علىٰ المعلوم، ولا الإدراك علىٰ المدرك، والدليل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾ يعني قبولا عند الدعوة. يعني أنه لم تكن لهم استطاعة عند مفارقة الدعوة فيحصل معها القبول. وأيضا قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا ﴾ وقول إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِى مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ فلو كانت الاستطاعة قبل الفعل لكان يقول: قد جعلتك مقيما، ولم يكن لسؤاله معنىٰ؛ لأنه سئل في شيء قد أعطيه وهو قادر عليه. وأيضًا قوله تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ فلو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يكن للسؤال فيها معنىٰ، ولأن القدرة الحادثة لو تقدمت علىٰ الفعل لوجد الفعل بغير قدرة؛ لأنها عرض، والعرض لا يبقىٰ، ولا يصح أن يوجد بعد الفعل. وأيضـًا، لأنه يكون فاعلًا من غير قدرة، فلم يبق إلا أنها مع الفعل».

إلىٰ صلاة وغصب وسرقة وغير ذلك، وهذه الوجوه منسوبة إلىٰ العبد كسبًا، وأصل الفعل منسوب إلىٰ الله تعالىٰ إيجادًا وإبداعًا، واختاره الشهرستاني، وإلىٰ ذلك ذهب أبو إسحاق الأسفراييني، إلا أنه ينفي الأحوال ويقول: إن أخص وصف الشيء وجه واعتبار في الفعل، ولإمام[(١)] الحرمين مذهب يزيد علىٰ المذهبين جميعًا، ويدنو كلَّ الدنو من الاعتزال، وليس هو هو؛ فإنه قال في الرسالة النِّظامية، وهي آخر مؤلَّفاته[(٢)]: إن القدرة الحادثة تؤثِّر في أصل إيجاد الفعل كما قاله المعتزلة، إلا أنه قال: إن العبد إنما يوقع ما يوقعه علىٰ أقدار قدَّرها الله تعالىٰ، وقال: إن هذا المذهب هو الجامع لمحاسن المذاهب؛ فإن القدرة إذا لم تؤثِّر من وجه ألبتَّة لم يحسُن التكليفُ ولا تخصيص فعلٍ ما بثواب ولا عقاب كما ذهب إليه المعتزلة، وفي إثبات ذلك ما يدل لهذا، وحيث قال: إن العبد لا يوقِع إلا ما قدَّره الله ... الخ لم يلزمه ما لزم المعتزلةَ من مخالفة الإجماع وهو أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وقد مال إلىٰ هذا المصنفُ، وقال الإمام أبو منصور الماتريدي[(٣)]: أصل الفعل بقدرة الله تعالىٰ، والاتِّصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد. وهو مذهب جمهور مشايخ الماتريدية، ففي «التوضيح»[(٤)] أن مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين، فلا خالق ولا مكوِّن إلا الله تعالىٰ، لكن يقولون: إن للعبد قدرةً ما علىٰ وجهٍ لا يلزم منه وجودُ أمر حقيقي لم يكن، بل إنما تختلف بقدرته النِّسَبُ والإضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه. وفي «التلويح» أنه اختيار الباقلاني.

ثم إن المصنف لاحظ أن ما ذهب إليه شيخه في الرسالة النظامية وصار إليه

---

(١) طبقات السبكي ٣/ ٣٨٦.

(٢) العقيدة النظامية لإمام الحرمين ص ٤٢ - ٥٤.

وانظر: رفع الشبهة والغرر عمن يحتج علىٰ فعل المعاصي بالقدر لمرعي بن يوسف الكرمي ص ٤٢ - ٤٣ (ط - دار حراء بمكة المكرمة).

(٣) انظر: التوحيد لأبي منصور الماتريدي ص ٢٨٤ - ٣٠٥.

(٤) التلويح شرح التوضيح لسعد الدين التفتازاني ١/ ٣٦٢.

في آخر عمره لا ينجيه[١] من الجبر؛ فإن العبد إذا كان لا يوقِع إلا ما خصَّصه الله له وقدَّر إيقاعه فعند ذلك لا يتأتَّىٰ منه الفعل بدون ذلك، وإذا أراد الله ذلك فلا يتأتَّىٰ منه الترك ألبتَّة فالجبر لازم له، فأشار إلىٰ الرد بقوله: (**وكيف يكون جبرًا محضًا وهو**) أي[٢] العبد العاقل (**بالضرورة يدرك التفرقة**) الضرورية بطريق الوجدان (**بين الحركة المقدورة**) له وهي الاختيارية (**و**) بين (**الرعدة الضرورية**) التي تصدر بدون اختيار كحركة اليد من المرتعش، وهذا من باب الاستدلال بالسبب علىٰ المسبِّب.

قال ابن التلمساني[٣]: والحق أن الإنسان كما يجد من نفسه تأتِّيًا لبعض الأفعال زائدًا علىٰ سلامة البنية يجد من نفسه أنه لا يستقلُّ بدون إعانة الله تعالىٰ، كما قال تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥].

وفي «مَحَجَّة الحق» لأبي الخير القزويني: العاقل يفرِّق بين الحركة الاضطرارية والاختيارية، فلا يخلو إما أن ترجع التفرقة إلىٰ نفس الحركة أو إلىٰ غيرها، محال أن ترجع التفرقة إلىٰ نفسها؛ لأنَّا نفرض الكلامَ فيما إذا كانت الحركتان في صَوْب واحد، فتعيَّنَ أن يكون مرجعهما معنًىٰ زائدًا، ثم ذلك المعنىٰ لا يخلو إما أن يكون سلامة البنية أو غيرها، محال أن يكون سلامة البنية؛ لأن العاقل يفرِّق بين أن يحرِّك يده وبين أن يحرِّك يدَ غيره، فتعيَّن أن يكون معنًىٰ زائدًا عليها، ثم ذلك المعنىٰ لا يخلو إما أن يكون إرادة أو قدرة، محال أن يكون إرادة؛ لأن حركة النائم مكتسَبة وليست مرادة له، فتعيَّنَ أن ترجع التفرقة إلىٰ القدرة وإلىٰ حدها. ا.هـ.

وقرَّره ابن التلمساني بوجه آخر فقال[٤]: التفرقة لا ترجع إلىٰ ذات الحركة؛

---

(١) رفع الشبهة والغرر ص ٤٣.

(٢) المسامرة شرح المسايرة ص ٩٨.

(٣) شرح لمع الأدلة ص ١٦٧.

(٤) شرح لمع الأدلة ص ١٦٥.

فإنها من حيث إنها تفريغ وإشغال لا تختلف، ولا إلىٰ ذات المتحرِّك؛ فإنها في حال دخوله بنفسه وحال سجنه لا تختلف، وكذلك تحريك الغير ليده السليمة، فتعيَّن أن ترجع التفرقة إلىٰ أمر زائد، وذلك الزائد يمتنع ردُّه إلىٰ السلامة ونفي الآفة؛ فإنه مدرَك بالحس، والعدم لا يُحَسُّ، وندرك بالضرورة أن لذلك المعنىٰ نسبة إلىٰ الحركة، وليست مقارِنة للحركة كمقارَنة كون اليد للحركة. ا.هـ.

والحاصل[1] أن ما ذهب إليه أهل الحق لا يلزم الجبرُ المحض كما زعم الخصم؛ إذ كانت الحركة المذكورة متعلَّق قدرة العبد داخلة في اختياره، وهذا التعلُّق هو المسمَّىٰ عندهم بالكسب، ومعنىٰ الجبر المحض: أن لا تأثير لقدرة العبد أصلاً في إيجاد الأفعال، ولما ثبت من مذهب أهل السنة أن الله تعالىٰ خلق للعبد قدرة علىٰ الأفعال، والقدرة ليس خاصِّيتها من بين الصفات إلا إيجاد المقدور؛ لأنها صفة تؤثِّر علىٰ وفق الإرادة، ويستحيل اجتماع مؤثِّرين مستقلَّين علىٰ أثر واحد، والنصوص التي تقدَّمت من القرآن عامة تشمل أفعالَ العِباد[2]، فيكونون مستقلِّين بإيجاد أفعالهم بقُدَرهم الحادثة بخلق الله تعالىٰ إياها باختياره تعالىٰ كما هو مذهب المعتزلة، أو بطريق الإيجاب بالذات كما هو مذهب الفلاسفة وإلا كان جبرًا محضًا، فأشار المصنف إلىٰ الرد عليهم بقوله: (**أو كيف يكون**) الفعل (**خلقًا للعبد**) اختيارًا أو إيجابًا (**وهو**) أي العبد (**لا يحيط علمًا بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسَبة وأعدادها**) ومع كونه منبع النقصان وغير ذلك[3]، وما ذكروا[4] من استحالة اجتماع مؤثِّرين علىٰ أثر واحد فالجواب عنه: أن دخول مقدور تحت قدرتين إحداهما قدرة الاختراع والأخرىٰ قدرة الاكتساب

---

(١) المسامرة ص ٩٨ - ١٠٠.

(٢) عبارة المسامرة: فوجب تخصيص عمومات النصوص السابق بعضها بما سوىٰ أفعال العباد الاختيارية.

(٣) هذه العبارة منقولة عن كتاب إشارات المرام للبياضي ص ٢٢٢.

(٤) منح الروض الأزهر لملا علي القاري ص ١٥٩.

جائز، وإنما المحال اجتماع مؤثِّرين مستقلين علىٰ أثر واحد (**وإذا بطل الطرفان**): إثبات الاضطرار وإثبات الاختيار (**لم يبقَ إلا الاقتصاد**) وهي الحالة الوسطىٰ (**في الاعتقاد**) لا جبر محض ولا اعتزال، وفي[1] شرح الصحائف: وقال قوم من العلماء: إن المؤثِّر مجموع قدرة الله وقدرة العبد، وهذا المذهب وسط بين الجبر والقَدَر، وهو أقرب إلىٰ الحق. ا.هـ. وإليه أشار الإمام في الفقه الأكبر [بقوله]: وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبُهم علىٰ الحقيقة، والله خالقها، أي بتأثير اختيارهم في الاتصاف؛ فإنه الكسب علىٰ الحقيقة دون مجرَّد مقارنة الاختيار أو المَدْخلية في الإيجاد؛ فإن الخلق أمر إضافيٌّ يجب أن يقع به المقدور [لا] في محل القدرة، ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر، فالكسب لا يوجب وجود المقدور، بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، واختلاف الإضافات [ككونه طاعة أو معصية أو حسنة أو قبيحة] مبنيٌّ علىٰ الكسب لا علىٰ الخلق كما في «التوضيح»، وفي «التلويح»[2] أن المحققين من أهل السنة علىٰ نفي الجبر والقَدَر وإثبات أمرٍ بين الأمرين وهو أن المؤثِّر في فعل العبد - أي أصله ووصفه - مجموع خلق الله تعالىٰ واختيار العبد، لا الأول فقط ليكون جبرًا، ولا الثاني فقط ليكون قدرًا. فكان القول بتأثير القدرتين: قدرة الله في الإيجاد وقدرة العبد في الكسب والاتصاف، كما دل مجموع الكلام قولاً متوسطًا جامعًا لمقتضىٰ جميع الأدلة، وأشار له المصنف بقوله: (**وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالىٰ اختراعًا**) وخلقًا (**وبقدرة العبد علىٰ وجه آخر من التعلُّق يعبَّر عنها بالاكتساب**) عملاً بظاهر الآية: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] (**وليس**[3] **من ضرورة تعلُّق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع**) الذي هو خاصِّيتها، أي التأثير (**فقط؛ إذ قدرة الله تعالىٰ في الأزل قد كانت متعلقة بالعالَم، ولم يكن الاختراع حاصلاً بها**)

---

(١) إشارات المرام ص ٢٢٠ - ٢٢٢.

(٢) التلويح شرح التوضيح ١/ ٣٥٧.

(٣) المسامرة شرح المسايرة ص ١٠٠ - ١٠٣. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

أي: ولم يحصل الاختراع بها إذ ذاك (**وهي عند الاختراع متعلقة به**) أي بالعالَم (**نوعًا آخر من التعلُّق**) فبطل أن القدرة من حيث تعلُّقها مختصَّة بإيجاد المقدور، وإليه أشار بقوله: (**فبه**) أي بما تقدَّم ذِكرُه (**يظهر أن تعلُّق القدرة ليس مخصوصًا بحصول المقدور بها**) وهذا التعلُّق هو المسمَّىٰ بالكسب، وأورد عليه ابنُ الهمام فقال: ولقائل أن يقول: قولكم إن قدرة العبد تتعلق بالحركة[1]) لا علىٰ وجه التأثير فيها وأن التعلق لا علىٰ وجه التأثير هو الكسب، مجرَّد ألفاظ لم يحصِّلوا لها معنىٰ، ونحن ما نفهم من الكسب إلا معنىٰ التحصيل، وتحصيل الفعل المعدوم ليس إلا إدخاله في الوجود وهو إيجاده، وقولكم إن القدرة الحادثة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الأزل ممنوع، وتحقيق المقام أن نقول: معنىٰ ذلك التعلق الأزلي للقدرة القديمة نسبة المعلوم الوقوع من مقدوراتها إليها بأنها ستؤثِّر في إيجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده، وذلك أن القدرة إنما تؤثِّر علىٰ وفق الإرادة، وتعلُّق الإرادة بوقوع الشيء هو تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الأوقات، والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك؛ لأنها مقارِنة للفعل عندكم، فلم يكن تعلقها بالفعل إلا علىٰ ما ذكرتم، إما التأثير كما هو الظاهر أو تبيِّنوا لتعلقها بالفعل معنىٰ محصلاً يُنظَر فيه ليُقبَل أو يُرَدَّ، ولو سُلِّم ما ذكرتم من أن قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه فالمقتضِي لوجوب تخصيص تلك النصوص بإخراج أفعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزِم لبطلان الأمر والنهي، ولزومه مبنيٌّ علىٰ تقدير أنْ لا أثر في الفعل؛ لقدرة المكلَّف بالأمر والنهي، ولا يدفع هذا اللزوم تعلُّقٌ بلا تأثير فيه؛ لبناء اللزوم علىٰ نفي أثر القدرة الحادثة.

وأجاب عنه تلميذه ابن أبي شريف بقوله: ولك أن تقول: إن قوله: إن الكسب

---

(١) ليست هذه عبارة ابن الهمام، وإنما هو تصويب ابن أبي لشريف لعبارته، وعبارة ابن الهمام: «قولكم أنها تتعلق بالقدرة». قال ابن أبي شريف: «وحق العبارة أن يقول: قولكم إن قدرة العبد تتعلق بالحركة».

لا يُفهَم منه إلا معنىٰ التحصيل هو بحسب ما وُضع له لغةً، وكلامنا هنا في المعنىٰ المسمَّىٰ بالكسب بوضع اصطلاحيٍّ، وذلك لا ينافي كونَنا لا نفهم بحسب اللغة من معنىٰ الكسب إلا التحصيل. ثم لك أن تقول: قولكم: إن لزوم الجبر يقتضي [وجوب] تخصيص تلك النصوص العامة بإخراج أفعال العباد منها ممنوع؛ فإن لزوم الجبر يندفع بتخصيص [تلك] النصوص بإخراج فعل واحد قلبي لا بإخراج كل فعل من أفعال العِباد البدنية والقلبية.

ثم قال: واعلم أن الأشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة إلا التأثير بالفعل لا بالقوة؛ لأن القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والإيجاد، لكن تخلُّف أثرها في أفعال العِباد لمانع هو تعلُّق قدرة الله تعالىٰ بإيجادها، كما في شرح المقاصد[١] وغيره، وقد نقل في شرح العقائد[٢] تعريفها بأنها: صفة يخلقها الله تعالىٰ في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع[٣] سلامة الأسباب والآلات. ونقل فيه أيضًا أنها عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل. يعني أنها شرط عادي يتوقَّف الفعل علىٰ تعلقها به توقُّفَ المشروط علىٰ الشرط لا توقُّف المتأثِّر علىٰ المؤثِّر، وبهذا يظهر أن مَناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصدًا مصمَّمًا طاعةً [كان] أو معصية، وإن لم تؤثِّر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلُّق قدرة الله التي لا يقاومها شيء بإيجاد ذلك الفعل.

فإن قيل: إن القدرة عندكم مقارِنة للفعل لا قبله فكيف يُتصوَّر تعليق العبد إياها بالفعل قبل وجودها؟ قلنا: لمَّا اطَّردت العادة الإلهية بخلق الاختيار المترتِّب عليه صحة قصد الفعل [أو الترك وبخلق القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة الفعل] سواء كان ذلك كفًّا للنفس أو غير كفٍّ كان وجودها مع المباشَرة

---

(١) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٢٢٣ وما بعدها.

(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٦٠.

(٣) في شرح العقائد: بعد.

متحقق الوقوع بحسب اطِّراد العادة، فصح تعليقها بالفعل المباشر بأن يقصده قصدًا مصمَّمًا لتحقُّق وجودها مع الشروع فيه.

إذا تقرَّر لك ذلك ظهر أن تعلُّق قدرة العبد التي تعلُّقها شرطٌ هو الكسب الذي هو مَناط الثواب والعقاب، وبه يتَّضح فهمُ كسبِ الأشعري. وبالله التوفيق.

تنبيه:

قال العلاَّمة أبو سالم العياشي في رحلته في ترجمة شيخه الإمام العارف مُلاَّ إبراهيم الكُوراني وتعديد مقروءاته عليه حين مجاورته بالمدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام ما نصُّه[1]: وقرأت عليه رسالة كتبها برسمي في المسألة التي ألَّف فيها شيخنا صفي الدين القُشاشي وبالغ في إيضاحها، وتعدَّدت تآليفه فيها، وهي مسألة كسبِ العبد ونسبة فعل العبد إليه وإلىٰ قدرة الرب، فقد انتصر الشيخ في ذلك للقولة المنسوبة لإمام الحرمين وتأوَّلها علىٰ ما لا ينافي مذاهبَ أهل الحق، وتشهد له بصائر أهل الكشف، وتعضِّده شواهد الآيات ومعاني الأخبار الصحيحة، وما فعل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من تأويلها وتبيين معناها علىٰ حسب ما ظهر وإن كان فيه غموض علىٰ أفهام كثير من الناس أَولىٰ مما فعله كثير من المشايخ [من القضاة] ببطلانها والتشنيع علىٰ الإمام وعلىٰ مَن نسبها إليه وأنكروا وجودها في كتبه، وذلك قصور منهم؛ فإنها قولة صحَّت عن الإمام في رسالته النِّظامية التي هي من آخر مؤلَّفاته، ولذلك لم يتردَّد المتقدمون في نسبتها إليه؛ لإحاطتهم بأخبار الإمام ومطالعتهم لكتبه، ولمَّا لم تشتهر هذه الرسالة[2] لتأخُّرها كاشتهار «الإرشاد» وغيره [من كتبه] لم تبلغ إلىٰ بعض المتأخرين، فأنكر وجود القولة المشهورة في شيء من كتب الإمام، وظن أنها مفتعَلة عليه أو صدرت منه في مجلس المناظَرة علىٰ وجه المعارَضة أو

(١) الرحلة العياشية ١/ ٥٢٥ - ٥٣٠. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٢) في المطبوعة: المسألة. والتصويب من الرحلة العياشية.

إرخاء العنان أو[١] غير ذلك مما لا يُعَدُّ مذهبًا لقائله، وقد بالغ شيخنا في إيضاحها والاستشهاد [لها] في رسائله الثلاث، وكذلك تلميذه السابق ذكره[٢] بالَغَ في بيانها وكشفها، ومع ذلك لم تَخْلُ عن غموض، ولم تتضح كلَّ الوضوح، ولا غَرْوَ؛ إذ هي من معضلات المسائل التي حارت فيها أفكار المتقدمين، ولم تحصل علىٰ طائل في تحقيق معناها آراء المتأخرين، فقصارىٰ أمرهم فيها اعتقاد انفراد الرب تعالىٰ بالخلق والاختراع[٣]، واعتقاد أن للعبد في أفعاله الاختيارية كسبًا به صحَّت نسبةُ الأفعال إليه، وبه ثبت التكليف، وعليه ترتَّب الثوابُ والعقاب، وهذا معتقَد جميع أهل السنة، وهو الحق الذي لا محيص عنه، ولكنهم إذا ضُويقوا في تحقيق معنىٰ هذا الاكتساب وتبيينه تباينت آراؤهم بين مائل إلىٰ ما يقرُب من الجبر ومائل إلىٰ ما يقرب من القَدَر، وأهل السنة لا يقولون بواحد منهما، فقد قال السعد في شرح العقائد بعدما ذكر كلامًا في معنىٰ الكسب ما نصه[٤]: وهذا القَدْر من المعنىٰ ضروري؛ إذ لم نقدر علىٰ أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المُفصِحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالىٰ وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار. فإذا عُلم أن فحول أهل السنة قد عجزوا عن تحقيق معناه مع تظاهرهم وتظافُر معتقداتهم علىٰ نفي الجبر والاستقلال فلا تنبغي المبادرة إلىٰ التشنيع والإنكار علىٰ مَن أحدث قولاً في المسألة بفهمٍ آتاه الله تعالىٰ إياه أو انتصر لقول من الأقوال المقولة فيها لأهل السنة بدلائل يبيِّنها الحق له وبصيرة أنارتها الهداية الإلهية ما دام لم يقضِ بصحة أحد القولين المتفَق علىٰ بطلانهما[٥] عند أهل الحق وهما الجبر والاستقلال؛ لأن ذلك هو المعيار الصادق، فما دام العبد يعتقد في المسألة معتقَدًا

---

(١) في المطبوعة: إلىٰ. والمثبت من الرحلة.

(٢) يعني الملا إبراهيم الكوراني.

(٣) في الرحلة: بالخلق والتقدير.

(٤) شرح العقائد النسفية ص ٥٩.

(٥) في الرحلة: إبطالهما.

ليس بجبر ولا استقلال فهو علىٰ الجادَّة وإن عجز عن تحقيقه؛ إذ لا نكلَّف بإدراك الكُنْه في كثير من المسائل الاعتقادية، وإنما المكلَّف به فيها هو اعتقاد الثبوت والوجود فقط، وهذه المسألة - أعني مسألة الكسب - ليست من المسائل التي يستحيل فيها إدراك الكُنْه حتىٰ نحكم بتضليل مَن ادَّعىٰ إدراك كنهه وحقيقته بل لغموضه وخفائه لم نكلَّف بمعرفة حقيقته بل باعتقاد ثبوته ووجوده، وأن للعبد كسبًا به نِيطَ التكليف، يوجد بوجوده مع استكمال الشرائط، وينتفي بانتفائه؛ لأن مَن لم يعتقد ذلك وقع لا محالة في أحد أمرين محالين[1]، وغاية ما نقول في الكسب: هو صفة من صفات العبد يحس كل أحد بوجودها فيه وثبوتها في محله، فبها يفرِّق بين أفعاله الاختيارية والضرورية، ولكنه لا يدري حقيقتها، ولا يحقِّق كل التحقيق نسبةَ أفعاله إليها مع اعتقاد انفراد الله تعالىٰ بخلق العبد وخلق أفعاله، غير مفتقر إلىٰ معنىٰ[2] واعتقاد أن لكسب العبد دخلاً في وجود أفعاله علىٰ وجه لا يضايق فيه القدرة الإلهية ولا يزاحمها ولا يعينها، ولكن عجزنا عن إدراك ذلك علىٰ وجهه، ومَن آتاه الله فهمًا وعلمًا ونورًا فأدرك حقيقة ذلك كما يدرك العارفون بالله حقائق أشياء كثيرة من عالَم الغيب والشهادة قد عجز عن إدراكها أكثر الخلق، فلا ينبغي الإسراع إلىٰ الإنكار عليه ولا التشنيع عليه؛ إذ لم يدَّعِ محالاً، فالأَولىٰ التسليم له سيَّما إن كان من أئمة الهدىٰ ورؤساء السنة [وكبراء الأمة] كإمام الحرمين، أو ممَّن ظهرت ديانته، وثبتت [إمامته، واتضحت عدالته، وغلبت علىٰ الظن ولايته، وثبتت] في علوم الشرع مشاركته، ولم يُرْمَ ببدعة، ولم يُنبَذ بسوء اعتقاد كشيخنا الغوث صفي الدين القُشاشي، وإن كان لا بد من التعقُّب والنقد والنظر في كلام مَن هذه صفتُه فليُنظَر بعين الإنصاف وسداد الرأي إلىٰ كلامه، فإن فهمه الناظر

---

(١) في الرحلة العياشية بعد قوله (محالين): «تجويز المولىٰ تعالىٰ أو تعجيزه، تعالىٰ الله عنهما علوًا كبيرًا». ثم تكلم بعد ذلك عن خفاء حقيقة الروح، وأن النبي ﷺ كان يعلم حقيقتها، وإنما أمر بالإمساك فأمسك لكونه مشرعًا.

(٢) في الرحلة: معين.

حق الفهم بسبره بالمعيار المتقدِّم من عرضه علىٰ آراء أهل الضلالة، فإن وافق أحدَ الجانبين الباطلين كلَّ الموافقة حتىٰ صار هو هو فهو جدير بأن يُلغَىٰ ويُترَك وتُوكَّل سريرة قائله إلىٰ الله تعالىٰ؛ لاحتمال أن عبارته لم توفِ بما في ضميره؛ لعلمِنا بأنه من أهل السنة، وإن لم يوافق أحدَ الجانبين المحكوم ببطلانهما إلا أنه علىٰ خلاف ما كنا نعتقده نحن ونتوهَّمه ونفهمه من كلام الغير فلا ينبغي أن نحكم ببطلانه لأجل مخالفته لكلام الغير من الأئمة؛ لأن الحق في المسألة ليس منحصرًا في شيء بعينه يدركه كل أحد، فيحتمل أن هذا القائل قد عثر علىٰ الحق أو علىٰ جانب منه؛ إذ ليس فيه أمارة الباطل ودليله، وأما إن كان الناظر في كلام أحد من الأئمة المتقدم ذِكرهم لم يفهمه كلَّ الفهم ولم يُحِط علمًا بمقاصده والتبست عليه المذاهب في تحقيق مقالته، وهذا وصفُ غالبِ مَن ابتُلي بالاعتراض علىٰ المشايخ، فما أجدر هذا بأن يُمسِك عن الخوض في ذلك؛ لأن الحكم علىٰ الشيء بالصحة والفساد فرع تصوُّرِه، وهذا لم يتصور شيئًا من معتقَد هذا الإمام حتىٰ يحكم بردِّه أو إمضائه، فليحرِّزْ هذا المسكين معتقَد نفسه علىٰ مذهب أهل السنة والحق، وليجتهد قَدْرَ طاقته في تنزيهه عن مذاهب أهل الباطل وفي موافقة أهل الحق قَدْرَ وسعه، وليترك ما وراء ذلك لأهله، فإن خاض فيه فقد عرَّض نفسَه لِما لا قِبَل له به، وقد ابتُلي أقوام من المترسِّمة من أهل عصرنا بالتشنيع علىٰ شيخنا صفي الدين وتبديعه وتضليله وقالوا: إنه يقول بتأثير القدرة الحادثة، وخالف الشيخَ السنوسي وغيرَه من المشايخ وردَّ عليهم، فإذا طُولِبوا بتحقيق ما ردُّوه عليه عجزوا، فإذا قيل لهم: ما معنىٰ التأثير الذي نسبه للقدرة الحادثة؟ وما معنىٰ التأثير الذي نفيتموه أنتم مع تسميتكم لها قدرة؟ لم يأتوا من الجواب إلا بجعجعة ليس لها طحين، وهمهمة ليس معها تبيين، مع أن الشيخ رضي الله عنه مصرِّح بعدم تسميته وصف العبد قدرةً إلا علىٰ وجه المَجاز؛ إذ لا يُعقَل من معنىٰ القدرة إذا أُطلقت إلا وصفٌ له تأثير، فإن سمَّينا وصف العبد الذي له نسبة في وجود الفعل جعلها الله له قدرة مجازًا فلنسمِّ تلك النسبة التي جعلها الله له في وجود الفعل أيضًا تأثيرًا مجازًا، وإن قلنا لا تأثير لقدرته

نعني حقيقةً فلنقل: لا قدرة له أيضًا حقيقةً، وإنما هي قدرة واحدة قديمة إلهية ذات نسبتين: نسبة وجودها وقيامها بذات المولىٰ جل جلاله أزلاً وأبدًا، فتنسب إليها الأفعال حقيقةً علىٰ جهة الخلق والاختراع والاستقلال بها علىٰ وفق الإرادة القديمة، ونسبة ظهورها في محل العبد وتجلِّيها فيه، كما هو شأن سائر الصفات في تجلِّيها؛ إذ قدرة العبد من قدرة سيِّده، وحوله بحوله، وقوَّته بقوته، كما أفصح بذلك «لا حول ولا قوة إلا بالله» الذي هو كنز من كنوز الجنة، فتنسب إليها الأفعال بهذا المعنىٰ علىٰ جهة الكسب والإضافة، وينسب إلىٰ ذلك الكسب تأثير يناسبه علىٰ وجه المجاز؛ لكونه محلاًّ لظهور الأثر؛ فإن المجاز عند العرب إذا تُجُوِّزَ في حقيقة من الحقائق تُجُوِّزَ فيها مع عوارضها المشخَّصة التي لا تُثبِت الحقيقةَ، ولا توجد إلا بها، فإذا تُجُوِّز في إطلاق السبع علىٰ المَنِيَّة تُجُوِّزَ في الحقيقة السبعية مع عوارضها وصفاتها التي لا تكمل السبعيةُ إلا بها مثل الأظفار والجراءة العظيمة والاغتيال بالقهر، وجُعلت تلك الأوصاف كلها مجازًا للمنية كما كانت للسبع حقيقةً وإلا لَما صح التجوُّزُ، فلو قيل مثلاً: المنية سبع لا ناب لها ولا ظفر ولا جراءة ولا اغتيال، لقبُح ذلك كل القبح عند كل ذي ذوق سليم [وقضىٰ بردِّه علىٰ كل ذي عقل فهيم] فكذلك يقال في الكسب الذي هو وصف العبد مع القدرة، فإن سمَّينا وصف العبد قدرةً لكونه له نسبة جَعْليَّة في وجود الفعل كما أن للقدرة نسبة ذاتية في ذلك فلنجعل لذلك الكسب الذي سمَّيناه قدرةً تأثيرًا مجازيًّا يناسبه وإلا بطلت تسميتُه قدرةً كما بطلت تسمية المنية سبعًا من غير إثبات أوصاف السبع لها، ولأجل هذا مع تنزيه أوصاف الحق تعالىٰ أن يُنسَب شيء منها إلىٰ العبد تحاشَىٰ الأقدمون من أهل السنة والسلف الصالح عن تسمية وصف العبد قدرةً، فلا تكاد تسمع في مؤلَّفاتهم إلا الكسب، حتىٰ تجاسر علىٰ إطلاق القدرة المتأخرون، ورأوا أنْ لا فرق بينه وبين القدرة، ولم يتجاسروا علىٰ إطلاق التأثير علىٰ نسبته إلىٰ الفاعل تباعُدًا عن قول القَدَرية بخلق العبد أفعاله فقالوا: قدرة لا تأثير لها، فأثبتوا للعبد قدرة فرارًا من قول الجَبْرية، وقالوا: لا تأثير لها، فرارًا من قول القَدَرية،

ولعَمْري إنها لَعبارةٌ حسنة في بادئ الرأي، متوسطة بين قولَي الإفراط والتفريط [إلا] أنها إذا حُكمت علىٰ معيار التحقيق وطُولِب صاحبها كل المطالبة أدَّت إلىٰ شيء لا يدرك له صاحبه معنًىٰ، ولا يجد له مفهومًا.

ثم قال: ولقد تكلَّمت مع بعض مَن زعم أنه ألَّف في الرد عليه فقال لي: إني حِرْتُ في كلام هذا الرجل، فبينما أنا أقول هو قَدَريٌّ محض لِما يظهر من كلامه إذ رجع رأيي فيه إلىٰ أنه جَبْريٌّ محض، فلا أدري من أي الجهتين هو، وقد حِرْتُ في أمره. قلت [له]: شهدتَ له ورب الكعبة بالسُّنِّية [المحضة] وأنت لا تشعر؛ لأن أقوىٰ دليل علىٰ كون معتقَد العبد موافقًا للسنة في هذه المسألة كونه ليس مع أحد الجانبين، ودليل كونه في غاية التوسُّط الذي هو غاية التحقيق كونك[1] كلما اعتبرتَه مع أحد الطرفين ظننتَه أقرب إليه من [الطرف] الآخَر كقطب الرحىٰ[2] ومركزها، فعلامة توسُّطه أنك كلما اعتبرتَه مع قُطْر من أقطارها ظننتَه أقرب إليه من الآخَر، وهكذا كلام هذا العارف إذا سمعتَ قوله: لقدرة العبد تأثير، قلتَ: هذا قريب من مذهب القَدَرية، وإذا سمعتَ قوله: إنما هي قدرة واحدة ولا قدرة للعبد أصلاً إلا ما يظهر من أثر قدرة الحق في محله، قلتَ: هذا قريب من مذهب الجَبْرية، وهذا لعَمْري غاية التحقيق لمَن علمه. ا.هـ. وقد أطال فيه جدًّا، واقتصرتُ منه علىٰ قَدْر الحاجة، وإن كان كله حسنًا.

تكميل: في بيان إبطال التولُّد

قال ابن التلمساني في «شرح لُمَع الأدلة»[3]: ولمَّا زعمت المعتزلة أن العبد خالقٌ لفعله ومستقلٌ به، وكان من حكم القدرة الحادثة أن لا تؤثِّر مباشرةً إلا في محلها، وقد نسبت إلىٰ العبد أفعال خارجة عن محل قدرته كالحرق والخرق والقطع

(١) في المطبوعة: كذلك. والمثبت من الرحلة.

(٢) في الرحلة: الدائرة.

(٣) شرح لمع الأدلة ص ١٦٨ - ١٧٠.

وغير ذلك، وترتَّبَ عليها المدح والذم والثواب والعقاب [والغرامات] قالوا: هو مقدورٌ للعبد بواسطة القدرة علىٰ سببه، وسمَّوه متولِّدًا، كحركة الخاتَم عند تحريك الإصبع، فالسبب والمسبب مقدوران معًا للعبد عندهم، إلا أن أحدهما مباشر، والآخر بالتوسُّط، ثم عدُّوا المتولِّدات أربعة أنواع، المتفَق عليه منها: الوهىٰ المولِّد للآلام[1]، والنظر المولِّد للعلم، والتقريب علىٰ وجه مخصوص كتقريب الشمع من النار، واختلفوا في الرابع وهو الموجِب لهويِّ الثقيل هل هو الاعتماد أو الحركة؟ فزعم أبو هاشم أن الموجِب هو الاعتماد، وزعم الجُبَّائي أن الموجِب هو الحركة، وهذا المذهب هو عين مذهب أرباب الطبائع؛ فإن السبب عندهم يوجب أثره إلا أن يمنعه مانع، والمعتزلة تزعم أن السبب المولِّد يقتضي أثَرَه إلا أن يمنع منه مانعٌ، ولم يعطوه حكم العلة العقلية؛ فإنه لا يصح تأخُّر مقتضاها عنها، وإذا ثبت أن الله خالق كل شيء بطل التولُّدُ؛ فإنهم إنما أثبتوه من آثار القدرة الحادثة، أما قادرية القديم سبحانه فنسبتُها إلىٰ جميع ما يحصل بها نسبةٌ واحدة؛ فإنه تعالىٰ لا يفعل إلا خارج ذاته، ونقل في «الشامل» الاتفاق من المعتزلة علىٰ أن التولُّد عندهم فعلُ فاعلِ السبب، ونوقِش في دعوىٰ الإجماع منهم مع قول النَّظَّام أن من المولَّدات ما يضافُ إلىٰ الله تعالىٰ لا علىٰ أنها فعلُه، ولكنه خلق سببها، وهي تقتضي لذاتها أثرها، ونُقل عن حفصٍ الفرد منهم أن ما يقع مباينًا لمحل القدرة علىٰ قَدْر اختيار المسبب فهو فعلٌ لفاعل السبب كالقطع والفصل وما لا يقف علىٰ قَدْر اختياره كالهويِّ عند الدفع للحجر فليس من فعلِه، واختلفوا في وقت [انقطاع] تعلُّق القدرة بالمولَّد، فذهب أكثرهم إلىٰ أنه لا يزال مقدورًا إلىٰ حين وقوع سببه، فيجب حينئذٍ [وقوعه] به فينقطع أثرُ القدرة عنه. ومنهم من قال: إنما ينقطع أثر القدرة [عنه] إذا وقع [المولد] وأما وجود سببه فلا يمنع كونَه مقدورًا، واتفق جمهورهم علىٰ أن الألوان والطعوم لا تقع مولَّدة، وذهب ثُمامة إلىٰ أن الحوادث التي حكموا بأنها مولَّدة حادثة ولا فاعل لها ألبتَّة، وهذا يقدح في دلالة وجود الصانع، واتفقوا علىٰ أن المولَّدات كلها خارجة عن محل القدرة إلا

---

(١) في شرح اللمع: المولود المولد للأم.

النظر فإنه يولِّد العلمَ بالذات، ومما تمسَّك به أهل السنة(١) في إبطال التولُّد أنْ قالوا: هذه الأفعال المحكوم عليها بأنها متولدة لا تخلو إما أن تكون مقدورة لفاعل السبب أو غير مقدورة له، والقِسمان باطلان، فالقول بالتولُّد باطل، أما الحصر فضروري، وأما إبطال أنها مقدورة لفاعل السبب فلأن الأثر عندهم واجب عند وجود سببه، فلو كان مقدورًا للزم وقوعُ أثر بين مؤثِّرين، وإنه محال، وأما إن كان غير مقدور له فإما أن يكون لها فاعلٌ غيره أو لا، الأول تسليم للمسألة، والثاني يقدح في دلالة احتياج الصنع إلىٰ الصانع. وبالله التوفيق.

(**الأصل الثالث: أن فعل العبد وإن كان كسبًا للعبد**) باعتبار نسبته إليه (**فلا يخرج عن كونه مرادًا لله سبحانه**) اتفق أهل السنة والجماعة علىٰ أن صانع العالَم جلَّ وعلا مريد لجميع الكائنات من خير وشر وإيمان وكفر ضرورةَ أنه جلَّ وعلا فاعل للكل، فيكون مريدًا للكل ضرورةَ أنه فاعلٌ بالاختيار. وأيضًا، فهو عالم بما لا يقع ولا يريده؛ لأن الإرادة صفة توجب تخصيصَ الحادث بحالةٍ حالةَ حدوثه عند تعلُّق القدرة، فما علم أنه لا يقع محالٌ أن يقع وإن كانت إحالته بالغير، وكل ما هو محال أن يقع ولو بالغير لا تتعلَّق به إرادته؛ إذ لو تعلَّقت إرادتُه به علىٰ ذلك التقدير لكان متمنِّيًا، تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وقد زاد المصنف ذلك إيضاحًا فقال: (**فلا يجري في المُلْك**) أي العالَم السفلي (**والمَلَكوت**) أي العالَم العلوي (**طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر**) وبين الفلتة واللفتة جِناس القلب (**إلا بقضاء الله وقَدَرِه**) والقضاء عند الأشاعرة يرجع إلىٰ الإرادة، والقَدَر إلىٰ الخلق، كما في شرح المواقف(٢)، وعند الماتريدية

---

(١) في شرح اللمع: ومما تمسك به الأشعرية.

(٢) شرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٠٠ (ط - دار الكتب العلمية) ونصه: «قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء علىٰ ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره إيجاده إياها علىٰ قدر مخصوص معين في ذواتها وأحوالها، وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتىٰ يكون علىٰ أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمىٰ عندهم بالعناية =

هما غير الإرادة، فالقضاء بمعنىٰ الخَلْق، والقَدَر بمعنىٰ التقدير، خلافًا للأشاعرة، وغير العلم خلافًا للفلاسفة، كما سيأتي (**وبإرادته ومشيئته**) عطف[1] تفسير للإرادة، فإرادته تعالىٰ متعلِّقة بكل كائن، غير متعلقة بما ليس بكائن.

ثم بيَّن تلك الحوادثَ التي تقع مرادةً لله تعالىٰ فقال: (**ومنه**) تعالىٰ (**الشر والخير**) هكذا في النسخ بتقديم الشر علىٰ الخير، وفي بعضها بتقديم الخير، وهو الأوفق لِما بعده من الفِقَر (**والنفع والضر**) والحلو والمر (**والإسلام والكفر، والعرفان والنُّكْر، والفوز والخسر، والغواية والرشد، والطاعة والعصيان، والشرك والإيمان**) وكلٌّ مما ذُكر ضدٌّ لصاحبه (**لا رادَّ لقضائه**) الذي قضاه وأراده (**ولا معقِّب لحكمه**) الذي أمضاه ودبَّره (**يضل مَن يشاء**) أن[2] يضله لاستحبابه الضلال وصرفِ اختياره إليه (**ويهدي من يشاء**) أن يهديه بصرف اختياره إلىٰ الهداية. وتسمية[3] بعض الكائنات شرًّا بالنسبة إلىٰ تعلُّقه [بنا] وضرره لنا لا بالنسبة إلىٰ صدوره عنه [تعالىٰ] فخلقه الشرَّ ليس قبيحًا؛ إذ لا قبيح منه تعالىٰ (**لا يُسئل عمَّا يفعل**) في خلقه (**وهم يُسألون**) عن أعمالهم، مقهورون تحت قبضة قدرته، هذا مذهب أهل الحق، وذهبت[4] المعتزلة إلىٰ أن الأمر أَنِفَ، وقضوا بأن للخير فاعلاً وللشر فاعلاً، وقد قال ابن عمر: إنهم مجوس هذه الأمة[5]، لذلك، وقد صاروا

= التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها علىٰ أحسن الوجوه وأكملها، والقدر عبارة عن خروجها إلىٰ الوجود العيني بأسبابها علىٰ الوجه الذي تقرر في القضاء. والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد، ويثبتون علمه تعالىٰ بهذه الأفعال، ولا يسندون وجودها إلىٰ ذلك العلم، بل إلىٰ اختيار العباد وقدرتهم».

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ١١٧.

(٢) تفسير أبي السعود ٤/ ٤٧٤.

(٣) المسامرة ص ١١٨.

(٤) شرح لمع الأدلة لابن التلمساني ص ١٣٩.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه ٥/ ٢٢٠ مرفوعـًا من حديث ابن عمر، ولفظه: «القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم». وإسناده حسن. قال الدارقطني: الصحيح وقفه علىٰ ابن عمر. انظر: بيان الوهم والإيهام لابن القطان ٥/ ٤٤٦.

إلىٰ أن كل مطلوب فعله من واجب أو مندوب فهو مراد الله تعالىٰ، وقع أو لم يقع، وكل منهيٍّ عنه نهي تحريمٍ أو تنزيهٍ فهو مكروه، وما ليس كذلك من أفعال العِباد لا يوصَف بأنه مرادٌ لله تعالىٰ ولا مكروه.

وقد[1] تعلَّقوا في تمسُّكهم بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ۝٣١﴾ [غافر: ٣١] ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ ۝١٠٨﴾ [آل عمران: ١٠٨] قالوا: إرادته ظلمهم لأنفسهم ثم عقابهم عليه ظلمٌ، فهو منزَّه عنه سبحانه. وتمسَّكوا أيضًا بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ۝٢٠٥﴾ [البقرة: ٢٠٥] قالوا: والفساد كائن، والمحبة تلازم الإرادةَ، بل ليست غيرها، فالفساد ليس بمراد. وتمسَّكوا أيضًا بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] دلَّ علىٰ أنه أراد من الكل العبادةَ والطاعةَ لا المعصية، وهذا بناء منهم علىٰ أن الأمر والنهي يرجعان إلىٰ الإرادة وعدم مغايرة أحدهما للآخر، وقالوا: إرادة القبيح قبيحة، والأمر بغير المراد والمَرْضيِّ والمحبوب سَفَهٌ، وهو مُحال علىٰ الله تعالىٰ. وسيأتي الجواب عن كل ذلك. ولنا في الاستدلال علىٰ أن إرادته تعالىٰ متعلِّقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن من جهة النقل ومن جهة العقل.

ثم شرع في الاحتجاج بالنقل وقرَّره بالإجماع ونصوص الكتاب، فأشار إلىٰ الأول بقوله: (**ويدل عليه من النقل قولُ الأمَّة قاطبةً**) سلفها[2] وخلفها وإجماعهم علىٰ كلمة لا يجحدها مُعْتَزٍ إلي الإسلام قبل ظهور الاعتزال وبِدَعهم وهي قولهم: (**ما شاء**) الله (**كان، وما لم يشأ لم يكن**) وهي تلزمها ثلاث قضايا باعتبار العكس نقيضًا وتساويًا، والمعتزلي يقول: ما شئتُ كان وما شاء الله لم يكن، وهذه الكلمة دالَّة علىٰ عموم إرادته لسائر الكائنات (**وقول الله** عَزَّوَجَلَّ: ﴿أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ١١٩.

(٢) لمع الأدلة لإمام الحرمين ص ٩٩.

﴿ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۗ﴾) [الرعد: ٣١] أي[1] لكنه شاء هداية بعضٍ وإضلالَ بعضٍ، كما دلَّ عليه قولُه: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الإنسان: ٣٠، التكوير: ٢٩] وهم قد شاءوا المعاصي وفاقًا، فكانت بمشيئة الله تعالىٰ بهذا النص النافي لأنْ يشاءوا شيئًا إلا أن يشاءه الله سبحانه، وفيه[2] دليل علىٰ أنه لا دخل لمشيئة العبد إلا في الكسب، وإنما الإيجاد بمشيئة الله وتقديره، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩﴾ [النحل: ٩] (**وقوله تعالىٰ**: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةًۖ﴾) [هود: ١١٨] وفيها دليل ظاهر علىٰ أن الأمر غير الإرادة، وأنه تعالىٰ لم يُرِد الإيمانَ من كل أحد، وأن ما أراده يجب وقوعُه، كما في تفسير البيضاوي[3].

وقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] وفيه[4] تصريح بتعلُّق إرادته بالهداية والإضلال.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ﴾ [يونس: ٩٩] وفيه دليل علىٰ كمال قدرته ونفوذ مشيئته أنه لو شاء لآمن مَن في الأرض كلهم فلا يبقىٰ فيها إلا مؤمن موحِّد، ولكنه شاء أن يؤمن به مَن علم منه اختيار الإيمان به، وشاء أن لا يؤمن به مَن علم أنه يختار الكفر ولا يؤمن به، كما في التيسير.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١] وفيه دليل علىٰ أن الآية وإن عظُمت فإنها لا تضطر إلىٰ الإيمان، ومَن علم الله منه اختيار الإيمان شاء له ذلك، ومَن علم منه اختيار الكفر والإصرار عليه شاء له ذلك، كما في التأويلات

(١) المسامرة ص ١٢٠.

(٢) إشارات المرام إلىٰ عبارات الإمام للبياضي ص ٢٣٣.

(٣) تفسير البيضاوي ٣/ ١٥٢.

(٤) المسامرة ص ١٢٠.

الماتُريدية(١).

وقوله تعالىٰ: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣، فاطر: ٨] وهو دليل ظاهر علىٰ أن الهداية والإضلال بخلق الله تعالىٰ.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا﴾ [الأعراف: ٨٩] وفيه دليل علىٰ أن الكفر بمشيئة الله تعالىٰ، كما في تفسير البيضاوي(٢)، فقد خاف شعيب أن يكون سبق منه زلَّة أو تقصير يقع منه الاختيار لذلك فيشاء الله ذلك، وإن كانوا معصومين، لكنهم خافوا ذلك، وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم، كما في التيسير والتأويلات الماتريدية(٣). وفيه أيضًا دليل علىٰ أن الكفر ليس بمحبَّته ولا رضاه، كما في الإرشاد.

---

(١) تأويلات أهل السنة للماتريدي ٤/ ٢١٨ ونصه: «فيه دليل أن الآيات لا تضطر أهلها علىٰ الإيمان؛ لأنه قال: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟﴾ الآية، لو كانت آية تضطرهم إلىٰ الإيمان لكانت هذه، وهذا يدل علىٰ أن معنىٰ قوله: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ ۝﴾ أنهم لا يؤمنون بالآية، ولكن إذا شاء أن يؤمنوا لآمنوا، ولو كانت الآيات تضطر أهلها إلىٰ الإيمان لكانت لا آية أعظم من القيامة، ولا أبين منها، ثم أخبر عنهم أنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقال: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ۝﴾ قد كذبوا عند معاينتهم القيامة والعذاب، فهذا يدل علىٰ أن الآية لا تضطر أهلها إلىٰ الإيمان بها، ويدل أن تأويل قوله: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ ۝﴾ أنهم يخضعون إذا شاء أن يخضعوا، لا أن الآية تضطرهم علىٰ الخضوع بالدلائل التي ذكرنا. وقوله ﷻ: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ قال الحسن: هذه المشيئة مشيئة القدرة، أي لو شاء الله أن يعجزهم حتىٰ يؤمنوا، وهو كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَمَسَخْنَٰهُمْ﴾ فهذه المشيئة مشيئة القدرة، لكنا نقول: إنه أخبر أنه لو شاء أن يمسخهم لمسخهم، فقل أيضا: إنه لو شاء أن يهديهم لهداهم، ولو شاء أن يهتدوا لاهتدوا، وكذلك يقول المعتزلة: إن المشيئة هنا مشيئة القهر والجبر، وقد ذكرنا أن لا يكون في حال القهر والجبر إيمان، فيصير علىٰ قولهم: إلا أن يشاء الله أن يؤمنوا فآمنوا فلا يكون إيمانا».

(٢) تفسير البيضاوي ٣/ ٢٤.

(٣) تأويلات أهل السنة للماتريدي ٤/ ٥٠٤.

وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ﴾ [طه: ٨٥] أي عاملناهم معاملة المختبر ليظهر منهم بفعلهم ما كان في علمِنا وتقديرنا أنهم يفعلونه.

وقوله تعالىٰ: ﴿فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [النحل: ٣٦] وقوله تعالىٰ: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ [القصص: ٦٨] وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤] وهو دليل علىٰ أن إرادة الله تعالىٰ يصح تعلُّقُها بالإغواء، وأن خلافَ مرادِه محالٌ، كما في تفسير البيضاوي[(١)].

وقوله تعالىٰ: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ﴾ [يوسف: ٢٤] وفيه دليل علىٰ أن الأعمال بخلق الله تعالىٰ وقضائه وقَدَرِه، وإليه أُشيرَ بصرف السوء عنه [لاستلزامه فعل الكف][(٢)] وأن هم يوسف ليس بِهمِّ عزمٍ بل هم خطرة، ولا مَنْعَ فيما يخطر بالقلب، وهو قول الحسن.

فهذه الآيات مجموع ما تمسَّك به الأصحاب.

وفي شرح المقاصد[(٣)]: وللمعتزلة في تلك الآيات تأويلات فاسدة وتعسُّفات باردة يتعجَّب منها الناظر ويتحقَّق أنهم [فيها] محجوبون، وبوصفها محقوقون[(٤)]، ولظهور الحق في هذه المسألة يكاد عامَّتهم به يعترفون ويجري علىٰ ألسنتهم أن ما لم يشأ الله لا يكون، ثم العمدة القصوىٰ لهم في الجواب عن أكثر الآيات حملُ المشيئة علىٰ مشيئة القسر والإلجاء، وحين سُئلوا عن معناها تحيَّروا، فقال العلاَّف: معناها: خلقُ الإيمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم. ورُدَّ بأن المؤمن

---

(١) تفسير البيضاوي ٣/ ١٣٤.

(٢) زيادة من إشارات المرام.

(٣) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٢٧٧. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٤) كذا في المطبوعة، وفي الإشارات: وبوصفها محفوفون، بالفاء. وفي شرح المقاصد: وبوَهَقها مخنوقون.

حينئذٍ يكون هو الله لا العبد علىٰ ما زعمتم من إلزامنا لمَّا قلنا بأن الخالق هو الله تعالىٰ مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا، فكيف بدون ذلك؟! فقال الجُبَّائي: معناها خلقُ العلم الضروري بصحة الإيمان وإقامة الدلائل المثبِتة لذلك العلم الضروري. ورُدَّ بأن هذا لا يكون إيمانًا، والكلام فيه علىٰ أن في بعض الآيات دلالة علىٰ أنهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتَّة. فقال ابنه أبو هاشم: معناها أن يخلق لهم العلم [الضروري] بأنهم لو لم يؤمنوا لعُذِّبوا عذابًا شديدًا، وهذا أيضًا فاسد؛ لأن كثيرًا من الكفار كانوا يعلمون ذلك [وكذا إبليس] ولا يؤمنون، علىٰ أن قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۝١٣﴾ [السجدة: ١٣] يشهد بفساد تأويلاتهم؛ لدلالته علىٰ أنه إنما لم يهدِ الكل لسبقِ الحكم بملء جهنم، ولا خفاء في أن الإيمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم عندهم. وبالله التوفيق.

ثم أشار المصنف إلىٰ الثاني - وهو دليل العقل - بقوله: **(ويدل عليه)** أي علىٰ ما ادَّعيناه من تعلُّقِ الإرادة بكل كائن **(من جهة العقل)** هو **(أن المعاصي والجرائم إن كان الله يكرهها ولا يريدها وإنما هي جارية)** وواقعة **(علىٰ وفق إرادة العدوِّ)** الأكبر **(إبليس لعنه الله مع أنه عدوٌّ لله سبحانه)** بنص الكتاب والسنَّة **(والجاري علىٰ وفق إرادة العدوِّ)** المذكور، كما لا يخفَىٰ **(أكثر[1] من الجاري علىٰ وفق إرادته)** عَزَّ وَجَلَّ من الطاعات الجارية علىٰ مراده عَزَّ وَجَلَّ لزم ردُّ مُلْك الجبَّار إلىٰ رتبة خسيسة **(فليت شِعْري كيف يستجيز المسلم)** العاقل، أي كيف يرىٰ جائزًا **(أن يردَّ مُلْك الجبَّار)** تعالىٰ شأنه **(ذي الجلال والإكرام)** والعظمة والإنعام **(إلىٰ رتبة لو رُدَّت إليها)** أي إلىٰ تلك الرُّتْبة **(رياسة زعيم)** أي كفيل **(ضَيْعة)** أي قرية **(لاستنكف)** ذلك الزعيم **(منها)** وفي بعض النسخ: عنها، وذلك **(إذ لو كان ما يستمر)** أي يدوم مطَّردًا **(لعدوِّ)** ذلك **(الزعيم في)** محل مملكته وولايته أي تلك **(القرية)** وقوع

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ١٢١.

مراد عدوِّه (**أكثر مما يستقيم له**) أي الزعيم (**لاستنكف من زعامته**) أي رياسته وكفالته بأمور أهل تلك القرية (**وتبرَّأ عن ولايته**) لها (**والمعصية**) كما لا يخفىٰ (**هي الغالبة علىٰ الخلق**) والطاعاتُ هي الأقلُّ (**وكل ذلك جارٍ عند المبتدعة**) أي المعتزلة ومَن تبعهم من أهل الأهواء (**علىٰ خلاف إرادة الحق تعالىٰ، وهذا غاية الضعف والعجز، تعالىٰ ربُّ الأرباب عن قول الظالمين علوًّا كبيرًا**) وحاصل هذا الجواب[1]: أن العقول قد قضت بأن قصور الإرادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الآيات الدالَّة علىٰ سمات النقص والاتِّصاف بالقصور والعجز، ومَن ترسَّم للمُلْك ثم كان لا ينفذ مرادُه في أهل مملكته عُدَّ ضعيف المُنَّة، مِضْياعًا للفرصة، فإن كان ذلك يزري بمَن ترسَّم للمُلْك فكيف يجوز في صفة ملك الملوك ورب الأرباب؟! هكذا سياق إمام الحرمين في اللمع، ويعني من سياقه أن[2] أكثر أفعال العِباد واقعة علىٰ ما يدعو إليه الشيطان ويريده، والطاعات التي يدعو إليها الله تعالىٰ ويريدها هي الأقل، فإذا كان الأكثر واقعًا علىٰ خلاف مراد الله تعالىٰ [ويريده] اقتضىٰ ذلك نقصًا في المُلْك وقصورًا وعجزًا، وهذا هو المحتجُّ به علىٰ الوحدانية، وقد نقضه المعتزلة؛ إذ قالوا: إن الله تعالىٰ يريد الإيمان والطاعة، ولا يقع مراده، والعبيد يريدون الكفر والعصيان ويقع مرادُهم.

(**ثم مهما ظهر**) لك واتَّضح (**أن أفعال العِباد**) بأسرها، دقَّها وجُلَّها (**مخلوقة لله**) تعالىٰ ومخترَعة له وإن نُسب بعضها إلىٰ العِباد بطريق الكسب بالدلائل الواضحة السابقة (**صحَّ أنها مرادة له**) تعالىٰ، والكل منه. وأما[3] الجواب عمَّا أوردوه متمسَّكًا لهم من الآيات السابق ذِكرُها، فقولهم «ظلم العباد» كائن منهم بلا شك فهو ليس مرادًا له، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ۝٣١﴾ [غافر:

---

(١) لمع الأدلة لإمام الحرمين ص ٩٨.

(٢) شرح لمع الأدلة لابن التلمساني ص ١٤٠.

(٣) المسامرة شرح المسايرة ص ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦.

٣١] والجواب عنه: أنه تعالىٰ نفىٰ إرادته ظلم العباد، وهو لا يستلزم نفيَ إرادتِه ظلم العباد أنفسَهم، فليس المنفيُّ في الآية إرادة ظلم بعضهم بعضًا فإنه كائن ومراد. وأما عن تمسُّكهم بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] وقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ۝﴾ [البقرة: ٢٠٥] فهو أنه لا تلازُم بين الرضا والمحبة وبين الإرادة كما ادَّعوه؛ إذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه [ألا ترىٰ أن المريض يريد تعاطي الدواء وهو يكره](١) تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته. وأيضًا، فالرضا تركُ الاعتراض علىٰ الشيء لا إرادة وقوعه، والمحبة إرادة خاصة وهي ما لا يتَّبعها تبعةٌ ومؤاخذة، والإرادة أعمُّ، فهي منفكَّة عنها فيما إذا تعلَّقت بما تتَّبعه تبعةٌ ومؤاخذة.

وقرَّره ابن التلمساني(٢) علىٰ تسليم أن رضاه إرادته، وتخصيص لفظ «عباده» بالمؤمنين بالمخلصين لعبادته وجعل الإضافة فيه للتشريف.

وأجيب عن قولهم «أن إرادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلمٌ» بالمنع مسندًا بأن الظلم هو التصرف في مُلْك الغير من غير رضا من المالك، أما في مُلْك نفسه فلا.

وأجيبَ عن استدلالهم بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝﴾ [الذاريات: ٥٦] بمنع دلالة لام الغرض علىٰ كون ما بعدها مرادًا، بل معنىٰ الآية: [إلا] لنأمرهم بالعبادة، ولئن سُلِّم فلا نسلِّم عمومَ الآية؛ للقطع بخروج من مات علىٰ الصبا والجنون، والعام إذا دخله التخصيصُ صار عند المعتزلة مجمَلاً في بقية أفراده فلا يصلح دليلاً عندهم، فليخرج من مات علىٰ الكفر، كما يدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩] والتحقيق أن الحصر في الآية إضافيٌّ، والمقصود به أنه خلقهم لعبادته لا ليعود إليه منهم نفعٌ كما دل عليه

(١) زيادة من المسامرة.

(٢) شرح لمع الأدلة ص ١٤٢.

قوله تعالىٰ: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾﴾ [الذاريات: ٥٧] وليس حصرًا حقيقيًّا كما فهموه، فتأملْ. وربما[1] احتجُّوا بقوله تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ إلىٰ قوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٨] ووجه تمسُّكهم من الآية أن الله تعالىٰ ردَّ علىٰ الكفار قولهم: لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا، يعني فقد وبَّخهم الله تعالىٰ علىٰ هذا القول، ولو كان حقًّا لَما وبَّخَهم عليه. والجواب: إنما ردَّ الله تعالىٰ قولهم لأنهم قالوه استهزاءً بما طرق أسماعهم من حَمَلة الشريعة من تفويض الأمور كلها لله تعالىٰ، ولم يقولوه عن عقد جازم، والدليل قوله تعالىٰ في آخر الآية: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ فثبت أنهم قالوه ظنًّا وخرصًا لا عن عقد جازم.

ومما يتمسَّكون به قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] نسب الحَسَنَ إلىٰ الله تعالىٰ، والسيئ إلىٰ فعل العبد، والأشعرية تنسب الجميعَ إلىٰ الله تعالىٰ، وهو خلاف نص الآية. والجواب: أن هذه الآية غير مُشعِرة بمحل النزاع؛ فإن الآية التي أشعرت بها هي خلقُ الله تعالىٰ النفعَ والضر وليس من المتكسَّبات، بل الكل من عند الله كما دل عليه سياق الآية، وسببها أن كفار قريش كانوا إذا رأوا خصبًا قالوا: هذا من عند الله، وإذا رأوا جدبًا قالوا: هذا بشؤم دعوة محمد، فرد الله عليهم وقال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾﴾ [النساء: ٧٨] ونظيره قوله في قوم موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣١﴾﴾ [الأعراف: ١٣١] ومعنىٰ قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٩] أي فبمحض فضل الله ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ أي بسبب جريمة اقترفتها جزاءً.

وأما الجواب عن تمسُّكهم بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] فقد أشار إليه المصنف في صورة سؤال

(١) لمع الأدلة لإمام الحرمين ص ١٠٠.

وجواب يُفهَم منه المقصود، قال: **(فإن قيل: كيف ينهىٰ)** الله **(عمَّا يريد ويأمر بما لا يريد)**؟ أي كيف يأمر أحدٌ عبدَه بشيء ويريد منه خلافَه؟ فهو صريح بأنه أمر الكفار بالإيمان وأراد الكفرَ **(قلنا: الأمر غير الإرادة)** وأنه لا تلازُم بينهما كما لا تلازُم بين الرضا والمحبة وبين الإرادة، وهم[1] قد بنوا مذهبهم علىٰ أن الأمر والنهي يرجعان إلىٰ الإرادة، والحق مغايرة أحدهما للآخَر، وأن الله تعالىٰ قد أمر العُصاة والكفار بالإيمان ولم يُرِد إيمانهم، ومَثار الغلط أن الإرادة تطلق علىٰ الرضا والسخط، وكل مأمور به فهو مرضيٌّ لله تعالىٰ، بمعنىٰ أنه يثني علىٰ فاعله ويمدحه ويثيبه [عليه] ويريد به الزُّلْفَىٰ والقربىٰ، وضده بخلاف ذلك، ومعنىٰ كراهيته له أنه لا يثني علىٰ فاعله، بل يذمُّه ويريد عقابَه، وهذا معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ وليس معناه أن الله تعالىٰ لم يقدِّره عليهم.

ثم هم في هذا السؤال مقابَلون بالعلم، فإذا قالوا: كيف أمر الله الكافر بالإيمان ويريد منه الكفرَ؟ قلنا: كيف أمره بالإيمان ويعلم منه الكفر؟ فإنه لا يذعن أبد الدهر، فكيف يستمر لهم كلامهم مع تسليم العلم؟!

وقد ضرب المصنف علىٰ إثبات هذا المُدَّعَىٰ مثلاً ليقرِّبه إلىٰ الأذهان فقال: **(ولذلك إذا ضرب السيد عبده)** ضربًا مبرحًا **(فعاتبه السلطان عليه)** أي علىٰ ضربه له وبكَّته وهدده بالقتل لمجاوزته الحدَّ في ضرب العبد **(فاعتذر)** سيدُ العبد، أي أقام لنفسه عذرًا **(بتمرُّد عبده عليه)** أي: إنما ضربتُه لأنه لم يمتثل أمري **(فكذَّبه السلطان)** ولم يصدِّقه **(فأراد)** السيد في هذه الحالة **(إظهار حُجَّته بأنْ يأمر عبده)** المذكور **(بفعل)** شيء (و) نهاية أمانيه ومراده أن **(يخالفه بين يديه)** ولا يمتثل العبد ذلك ليقرِّر عذرَه **(فقال له: أسرِجْ هذه الدابة)** أي ضع عليها السَّرْج **(بمشهد من السلطان)** أي بمحضر منه **(فهو يأمره بما لا يريد امتثاله، ولو لم يكن آمرًا لَما كان عذرُه عند السلطان ممهَّدًا، ولو كان مريدًا لامتثاله لكان مريدًا لهلاك نفسه،**

---

(١) شرح لمع الأدلة لابن التلمساني ص ١٣٩.

وهو محال) فقد[1] تحقَّق انفكاكُ الأمر عن الإرادة، وبطل قولهم: يستحيل أن يأمر أحدٌ عبده بشيء ويريد خلافه. فالمعاصي واقعة بإرادته ومشيئته لا بأمره ورضاه ومحبته؛ لِما قرَّرنا.

قلت: وأصحابنا - معاشر الماتريدية - لم يرتضوا بهذا الاستدلال المشهور بين المتكلمين الذي أورده المصنف من أن المعتذِر عن ضربه [عبده] بعصيانه قد يأمر ولا يريد منه الفعل، وكذا المُلجِئ إلىٰ الأمر قد يأمر ولا يريد الفعلَ المأمور بل يريد خلافَه، ولا يُعدُّ سفهًا. وأوردوا عليه المنعَ من أن الموجود فيه مجرد صيغة الأمر من غير تحقُّق حقيقة، وقد[2] روىٰ محمد بن الحسن عن الإمام ما نصه: والأمر أمرانِ: أمر الكينونة إذا أمر شيئًا كان، وأمرُ الوحي وهو ليس من إرادته، وليس إرادته من أمره. أي فأشار إلىٰ منعِ استلزامه للإرادة، ومنعِ أن الأمر بخلاف ما يريده يُعَدُّ سفهًا، وإنما يكون كذلك لو كانت فائدة الأمر منحصرة في الإيقاع المأمور به، وهو ممنوع، وتصديق ذلك قول إبراهيم لابنه: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ﴾ إلىٰ قوله: ﴿مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [الصافات: ١٠٢] ولم يقل: ستجدني صابرًا، من غير «إن شاء الله تعالىٰ»، ولو استلزم الأمرُ الإرادةَ لَما كان للاستثناء موقع؛ فإنَّ أمر إبراهيم بذبح ابنه يستلزم الأمرَ بالصبر عليه لابنه، فلو كان [الأمر] بالذبح مستلزمًا لإرادته من إبراهيم كان الصبر من ابنه مرادًا أيضًا بدلالة الأمر، فلا يبقىٰ لتعلُّقه بالمشيئة والإرادة وجهٌ، فكان ذلك أمره تعالىٰ، ولم يكن من إرادته [الأمر] بذبحه، وقد بيَّنه أبو منصور الماتريدي في التأويلات[3]، وهذا أحسن

(١) المسامرة ص ١٢٤.

(٢) إشارات المرام للبياضي ص ١٣٣.

(٣) تأويلات أهل السنة للماتريدي ٨/ ٥٧٨ ونصه: «في قول إسماعيل لأبيه: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ دلالة أن لا كل مأمور بأمر من الله شاء الله أن يفعل ما أمره، حيث أخبر أنه سيجده من الصابرين إن شاء الله، وقد كان إبراهيم عليه السلام مأمورًا بالذبح، فإذا أمر هو بالذبح أمر هذا أن يصبر علىٰ الذبح ولا يجزع، ثم أخبر أنه يصبر إن شاء الله، دل أن لا كل مأمور لله =

ممَّا استدل به المصنف وغيرُه في كتبهم، فتأملْ ذلك بإنصاف.

وفي «الإرشاد» لإمام الحرمين[١]: مَن حقَّقَ من أئمَّتنا لم يَكِع عن تهويل المعتزلة وقال: المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضا، فالرب تعالىٰ يحب الكفر ويرضاه كفرًا معاقبًا عليه. ا.هـ.

ونُقل[٢] بمعناه عن أبي الحسن الأشعري؛ لتقارب الإرادة والمحبة والرضا في المعنىٰ لغةً، فإنَّ مَن أراد شيئًا أو شاءه فقد رضيه وأحبَّه.

قال ابن الهمام: وهذا الذي يُفهَم من سياق إمام الحرمين خلاف كلمة أكثر أهل السنة؛ لتصريحهم بأن الكفر مراد له، وأنه لا يحبه ولا يرضاه، وأن المشيئة والإرادة غير المحبة والرضا، وأن الرضا تركُ الاعتراض، والمحبة إرادة خاصة، وبعض أهل السنة مشىٰ علىٰ أن كلاًّ منهما إرادة خاصة وفسَّر الرضا بأنه الإرادة مع تركِ الاعتراض. قال: وهذا المنقول عن إمام الحرمين والأشعري لا يلزمهم به ضررٌ في الاعتقاد؛ إذ كان مَناط العقاب هو مخالفة النهي وإن كان متعلقه محبوبًا، لكنه خلاف النصوص التي سُمعت في كتاب الله عَزَّوَجَلَّ من قوله: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [الزمر: ٧] وقوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٣٢﴾ [آل عمران: ٣٢] ومثله يتعلق [ما علق به] بمبدأ الاشتقاق وهو هنا الكفر، فيكون المعنىٰ: لا يحب كفرهم.

ثم نقل الفرق بين المشيئة والإرادة عند أبي حنيفة فقال: ونُقل عن أبي حنيفة

= بأمر شاء منه أن يفعل ذلك، ولكن شاء أن يفعل ذلك ممن علم منه أنه يختار ذلك الفعل ويفعله، ومن علم منه أنه لا يفعل ذلك لا يجوز أن يشاء منه ذلك الفعل، وكذلك قول موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرٗا وَلَآ أَعۡصِي لَكَ أَمۡرٗا ٦٩﴾ وهذا علىٰ المعتزلة؛ لقولهم: إن الله تعالىٰ إذا أمر أحدا بأمر شاء أن يفعل ما أمره به لكنه تركه لما لم يشأ هو، وقد بينا فساد قولهم في غير موضع».

(١) الإرشاد ص ٢٣٩.

(٢) المسامرة شرح المسايرة ص ١٢٤.

رحمه الله ما يدل علىٰ جعل الإرادة عنده من جنس الرضا والمحبة لا من جنس المشيئة؛ لدخول معنىٰ الطلب عنده في مفهوم الإرادة دون مفهوم المشيئة، رُوي عنه أن من قال لامرأته: شئتُ طلاقك، ونواه بهذا اللفظ طلقت، ولو قال: أردتُه أو أحببتُه أو رضيتُه، ونواه في كلٍّ من الصور الثلاث لا يقع، وبناه علىٰ إدخال معنىٰ الطلب والميل في مفهوم الإرادة، والرضا والمحبة كلٌّ منهما محبوب[١]. قال: وهذا أيضًا خلاف ما عليه الأكثر.

قلت: وتعقَّب عليه المُلَّا عليٌّ في شرح الفقه الأكبر فقال[٢]: وما ذكره ابن الهمام في المسايرة من أنه نُقل عن أبي حنيفة ... الخ فمحمول علىٰ تفرقة هذه الصفات في العِباد، فليس كما قال فإنه يخالف ما عليه أكثر أهل السنة، وهذا نصُّ الإمام رضي الله عنه في الوصية: والأحكام[٣] ثلاثة: فريضة وفضيلة ومعصية؛ فالفريضة بأمر الله ومشيئته ومحبته ورضائه وقضائه وقَدَره وعلمه وحُكْمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ، والفضيلة ليست بأمر الله تعالىٰ ولكن بمشيئته ومحبته وقضائه ورضائه وقَدَره وعلمه وحكمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ، والمعصية ليست بأمر الله تعالىٰ ولكن بمشيئته لا بمحبَّته، وبقضائه لا برضاه، وبتقديره لا بتوفيقه وبخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ، فتقدير الخير والشر كله من الله تعالىٰ.

تنبيه:

قال ابن الهمام في المسايرة مع شرحه[٤]: فإن قيل: حاصل ما ذكرتم أن المعاصي واقعة بقضاء الله تعالىٰ، وقد تقرَّر أنه يجب الرضا بالقضاء اتفاقًا، فيجب

(١) في المسامرة: والمرضي والمحبوب كل منهما مطلوب.

(٢) منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ١٦٢ - ١٦٣ باختصار.

(٣) في المنح: الأعمال.

(٤) المسامرة ص ١٣٨.

حينئذٍ الرضا بالمعاصي، وهو باطل إجماعًا. قلنا: الملازَمة بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي ممنوعة، فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها، بل يجب الرضا بالقضاء لا المقضيِّ إذا كان منهيًّا عنه؛ لأن القضاء صفة له تعالىٰ، والمقضي متعلقها الذي منع منه سبحانه ثم وُجد علىٰ خلاف رضاه تعالىٰ من غير تأثير للقضاء في إيجاده ولا سلب مكلَّف قدرة الامتناع عنه، بل وُجد علىٰ مجرَّد وجه المطابقة للقضاء.

قال شارحه: وهو جواب مشهور، وقد أُورِدَ عليه أنه لا معنىٰ للرضا بصفة من صفات الله تعالىٰ، إنما الرضا بمقتضىٰ تلك الصفة وهو المقضيُّ، فحينئذ فاللائق أن يُجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضيٌّ، وقد أوضحه السيد في شرح المواقف فقال[١]: إن للكفر نسبة إلىٰ الله تعالىٰ باعتبار فاعليَّته له وإيجاده إياه، ونسبة أخرىٰ إلىٰ العبد باعتبار محلِّيته له واتصافه به، وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولىٰ، والرضا به باعتبار النسبة الأولىٰ دون الثانية، والفرق بينهما ظاهر؛ فإنه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوبُ الرضا به باعتبار وقوعه صفةً لشيء آخر؛ إذ لو صحَّ ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء من حيث وقوعه صفةً لهم، وإنه باطل إجماعًا. وبالله التوفيق.

استطراد:

قول[٢] المعتزلة: إرادة القبيح قبيحة، هو بالنسبة إلينا، أما بالنسبة إليه سبحانه فليست كذلك؛ فإنها قد تكون مقرونة بحكمة تقتضي ذلك، مع أنه مالك الأمور علىٰ الإطلاق، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد. وحُكي أن القاضي عبد الجبار الهمذاني أحد شيوخ المعتزلة دخل علىٰ الصاحب ابن عَبَّاد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني أحد أئمة أهل السنة، فلما رأىٰ الأستاذَ قال: سبحان مَن تنزَّهَ عن

(١) شرح المواقف للجرجاني ٨/ ١٩٦.

(٢) منح الروض الأزهر ص ١٦٤ - ١٦٥.

الفحشاء. فقال الأستاذ فورًا: سبحان مَن لا يقع في مُلْكه إلا ما يشاء. فقال القاضي: أيشاء ربنا أن يُعصَىٰ؟ قال الأستاذ: أيُعصَىٰ ربنا قهرًا؟ فقال القاضي: أرأيتَ إن منعني الهدىٰ وقضىٰ عليَّ بالرَّدَىٰ، أحسن إليَّ أمْ أساء؟ فقال الأستاذ: إن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فيختصُّ برحمته من يشاء. فبُهت القاضي.

وعلىٰ[1] هذا قول أحد الزنادقة:

أيا علماء الدين ذِمِّيُّ دينِكم تحيَّر دُلُّوه بأوضح حُجَّةِ
إذا ما قضىٰ ربي بكفري بزعمكم ولم يرضَهُ مني فما وجه حيلتي

وقد قيل إن قائل هذا الكلام هو ابن البقّي المقتول علىٰ الزندقة في زمن شيخ الإسلام تقي الدين ابن دقيق العيد، وأول مَن أجاب عنه الإمام علاء الدين الباجي، وخلاصته: أن الواجب الرضا بالتقدير لا بالمقدور، وكل تقدير يُرضَىٰ به لكونه من قِبَل الحق، ثم المقدور ينقسم إلىٰ ما يجب الرضا به كالإيمان، وإلىٰ ما يحرُم الرضا به ويكون الرضا به كفرًا كالكفر، وإلىٰ غير ذلك.

قال ابن السبكي في الطبقات: وقد أخذ أهل العصر هذا الجواب فنظموه علىٰ طبقاتهم في النظم، والكل مشتركون في جواب واحد، فمن ذلك جواب الشيخ تقي الدين ابن تيمية والشمس ابن اللَّبَّان والنجم أحمد بن محمد الطوسي والعلاء القُونَوي[2]، وفي الكل تطويلٌ لا يليق إيرادُه بهذا الموضع.

وقد أوردها ابن السبكي بتمامها، فراجع الطبقات.

ومن جملة ذلك جواب العلاَّمة محمد بن أسعد تلميذ القاضي البيضاوي، أورده ابن الهمام في المسايرة[3]، وفيه بيتان:

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ١٠/ ٣٥٢ - ٣٦٦.
(٢) ومنهم أيضا ناصر الدين شافع بن عبد الظاهر العسقلاني المصري.
(٣) المسامرة شرح المسايرة ص ١٣٥.

فمعنىٰ قضاء الله بالكفر علمه بعلم قديم سر ما في الجليَّة
وإظهاره من بعد ذاك مطابقًا لإدراكه بالقدرة الأزلية

وحاصله أن معنىٰ قضائه تعالىٰ: علمُه الأشياء أزلاً بعلمه القديم، ومعنىٰ قَدَرِه: إظهاره، أي إيجاده تعالىٰ بقدرته الأزلية ما تعلَّق علمُه بوجوده علىٰ الوجه المطابق لتعلُّق العلم بوجوده. والله أعلم.

غريبة:

قال الإمام الرازي[١] في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ۝١٩﴾ [الإنسان: ٢٩]: إن هذه الآية من جملة الآيات التي تلاطمت فيها أمواج القَدَر والجَبْر، فالقَدَريُّ يتمسَّك بالآية ويقول: إنه صريح مذهبي، ونظيره: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] والجبري يقول: متىٰ ضُمَّت هذه الآية إلىٰ الآية التي بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر، وذلك لأن قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ۝١٩﴾ يقتضي أن تكون مشيئة العبد متىٰ كانت خالصة [فإنها تكون] مستلزِمة للفعل، وقوله بعد ذلك: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ يقتضي كون مشيئة الله مستلزِمة لمشيئة العبد، ومستلزِمُ المستلزم مستلزِمٌ، فإذًا مشيئة الله تعالىٰ مستلزمة لفعل العبد، وذلك هو الجبر. وأن[٢] الفعل قد يتخلَّف عن المشيئة بفسخ العزائم وتغيُّر المقاصد، فليس في التعليق بمشيئة العبد دلالة علىٰ استلزام التفويض إليه. والله أعلم.

نادرة:

قال الإمام الرازي[٣] في سورة الأنعام: سمعت الشيخ الإمام الوالد عمر بن

(١) تفسير الفخر الرازي ٣٠/ ٢٦٢.

(٢) من هنا إلىٰ قوله (إليه) مأخوذ عن كتاب إشارات المرام للبياضي ص ٢٥٤، وليس هو في تفسير الرازي.

(٣) تفسير الفخر الرازي ١٣/ ٢١١ - ٢١٢.

الحسين رحمه الله تعالىٰ قال: سمعت الشيخ أبا القاسم ابن ناصر الأنصاري يقول: نظر أهل السنة إلىٰ تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة، ونظر المعتزلة إلىٰ تعظيم الله تعالىٰ في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي، فإذا تأملتَ علمتَ أن أحدًا لم يَصِف اللهَ إلا بالإجلال والتعظيم والتقديس والتنزيه، لكن منهم مَن أخطأ، ومنهم من أصاب، ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام: ١٣٣] والله أعلم.

فصل:

لا خلاف بين أهل السنة والجماعة في إطلاق أن الكائنات كلها بإرادة الله تعالىٰ علىٰ جهة العموم والإجمال، وأما علىٰ التفصيل فنُقل عن ابن كلاب أنه قال: لا يجوز أن يقال: المعصية بإرادة الله تعالىٰ، دفعًا لإيهام أن يكون مأمورًا بها علىٰ ما سبق لبعض أوهام العوام كما توهَّمته فِرَقُ الاعتدال، ومنهم مَن يرىٰ جواز ذلك بتقييد يزيل هذا الإيهامَ فيقول: الباري مريد للمعصية وقوعًا من مكتسِبها، ناهٍ عنها، معاقِب علىٰ فعلِها.

قال شارح الحاجبية: والحق أن ههنا مقامين، **الأول**: تحقيق ما في نفس الأمر، **الثاني**: التفسير بما يدل عليه؛ أما الأول فقد أعطت الأدلةُ العقلية والسمعية والوَجْدية أنه جلَّ وعلا مريدٌ لجميع الكائنات علىٰ التفصيل وتفصيل التفصيل من غير استثناء ولا تقييد بإرادة واحدة من غير تقديم ولا تأخير ولا كثرة، وإنما الاختلاف والكثرة في التعلُّقات فقط. وأما الثاني فالعمدة فيه إنما هو الواردات السمعية إذ ذاك عمل لساني، والأعمال قد انقسمت من جهة الأحكام الشرعية إلىٰ ما يجوز وما لا يجوز، والعمل اللساني من ذلك، فما كان منه علىٰ مقتضَىٰ الأدب فحسنٌ إطلاقه، وما لا فلا، والآداب إنما تُعرَف ممَّن قال: «أدَّبني ربي فأحسنَ أدبي» ﷺ، وإذا تقرَّر ذلك فقد ثبت في الشرع ما يدل علىٰ أن الأدب عدم التصريح بما تعلَّق به النهي أو كان غير ملائم للطِّباع بنسبته إليه جلَّ وعلا، وإن كان كل

ذلك في نفس الأمر ليس إلا منه، قال تعالىٰ حاكيًا عن خليله ﷺ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ۝٧٨ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ۝٨٠﴾ [الشعراء: ٧٨ - ٨٠] وقال جلَّ وعلا حاكيًا عن الخضر ﷺ: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩] ثم قال: ﴿وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ [الكهف: ٨٢] وقال تعالىٰ: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ بعد قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨ - ٧٩] وفي صحيح مسلم(١) في حديث التوجُّه الطويل: «الخير [كله] في يديك، والشر ليس إليك [أنا] بك وإليك». إلىٰ غير ذلك.

فصل:

وهذا المَطْلَب أدلَّته من الكتاب والسنَّة لا تُحصَىٰ، وقد مرَّ بعضُها، وهي متمسَّك المحدِّث، وأما الصوفي فيقول: لا إرادة لغيره؛ إذ الإرادة تتوسَّط بين صفتين، إحداهما تتعلق بإيجاد الفعل وهي القدرة، والأخرىٰ تتعلق بكشفه علىٰ ما هو عليه في نفسه وهي العلم، وقد تقدَّم أنهما لله تعالىٰ. وبالجملة، فالتأثير لله، والتخصيص الإرادي لله، والكشف العلمي لله، والعبد قابل لِما يبدو عليه، فما يبدو فيه متىٰ شاء عادةً فهو كسبُه، وما لا فليس بكسبه، والكل فعلُ الله تعالىٰ.

(**الأصل الرابع**) في خصوصيَّات التكوين(٢) التي منها: التفضُّل والإنعام في الدارين بالتوفيق للأصلح في الدنيا والدين، والتوفيق للطاعات والإثابة عليها، والعدل بالخذلان وعدم التوفيق لذلك لسوء الاختيار وبالمعاقبة علىٰ المعاصي.

اعلمْ (**أن الله تعالىٰ متفضِّل**) أي(٣) محسن (**بالخلق**) وهو الإيجاد مطلقًا

---

(١) صحيح مسلم ١/ ٣٥٠ من حديث علي بن أبي طالب.

(٢) إشارات المرام للبياضي ص ١٨٩.

(٣) المسامرة شرح المسايرة ص ١٤٠.

(والاختراع) [وهو الإيجاد] لا علىٰ مثال سابق، ونعمة الإيجاد شاملة لكل موجود **(و)** هو تعالىٰ **(متطوِّل)** الطَّوْل هو الفضل والزيادة، والمعنىٰ: متفضِّل **(بتكليف العِباد)** أي جعلِهم أهلاً لأنْ يخاطبهم بالأمر والنهي، فما[1] أنعم به فهو فضلٌ منه، وما عاقب عليه فهو عدلٌ **(ولم يكن الخلق والتكليف واجبًا عليه)** سبحانه. حاصله: أن جميع الكائنات كيفما كانت علىٰ العموم كوجود العالَم أو علىٰ الخصوص كوجود الإنسان ووجود ما به ما يكون كماله من العقل وتيسير المطالب والصحة وسلامة القُوَىٰ وبعثِ الرسل والثواب والعقاب، كل ذلك لا يجب عليه شيءٌ منه، لا بالوجوب الشرعي، ولا العقلي، ولا العادي، ولا غير ذلك، فجميع الكائنات بالنسبة إليه علىٰ السوية، وإنما المخصِّص لأحد الجانبين مشيئتُه وإرادته المتعلقة بالشيء تعلُّقَ التخصيص علىٰ نحو ما تعلق به العلم، فجميع ما يفعل مما فيه لطفٌ بعبده بمحض فضل وكرم وإحسان منه إليه، وما فيه من تعذيب وابتلاء فمحضُ عدل منه إليه، ولو شاء لعكسَ.

(وقالت المعتزلة) البغداديون منهم والبصريون: **(وجب عليه)** سبحانه **(ذلك لِما فيه من رعاية مصلحة العِباد)** اعلمْ[2] أنهم اتفقوا علىٰ أصل الوجوب علىٰ الله تعالىٰ، ثم اختلفوا، فزعم البغداديون أنه يجب علىٰ الله تعالىٰ رعاية الأصلح لعِباده في دينهم ودنياهم، فلا يجوز في حكمه تبقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل إلا ويفعله، فقالوا بناءً علىٰ هذا الأصل: إن ابتداء الخلق واجب، ومَن علم من خلقه أنه يكلِّفه فيجب عليه إكمال عقله وإزاحة عِلَله وخلقُ الألطاف له، ثم قالوا: إن كل ما ينال العبدَ من الأمور المضرَّة والآلام فهو الأصلح له، وإذا ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفسادَ، ويجب علىٰ الله معاقبته إن لم يتُب ولم تكن من الصغائر، قالوا: وهو الأصلح في حق الفاسق، وقد ورد الوعيد به، وعدم وقوعه

---

(١) لمع الأدلة لإمام الحرمين ص ١٠٨.

(٢) شرح لمع الأدلة لابن التلمساني ص ١٧١ - ١٧٢.

خُلْفٌ. وهؤلاء أخذوا مذاهبهم من الفلاسفة وهو أن الله تعالىٰ جواد، وأن الواقع في الوجود هو أقصىٰ الإمكان، ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادًا. وقد التزمت المعتزلة أن الله تعالىٰ لا يكون له اختيار في ترك فعلِ ألبتَّة؛ لوجوب ابتداء الخلق، ووجوب اختصاصه بالوقت المعيَّن، ووجوب فعلِ الأصلح، ووجوب الثواب والعقاب [عليه] ولمَّا استبعد البصريون منهم ذلك قالوا: لا يجب أصل الخَلْق، لكن متىٰ أراد الله تعالىٰ تكليف عبد فيجب عليه إكمال عقله وإزاحة عِلَله وما يترتَّب علىٰ فعله من الثواب والعقاب.

ونقل[1] إمام الحرمين في الإرشاد[2] إجماع الفئتين البغدادية والبصرية منهم علىٰ أن الرب سبحانه إذا خلق عبده وأكمل عقله لا يتركه هملاً، بل يجب عليه أن يُقدِره ويمكِّنه من نَيْل المَراشِد. ثم قال إمام الحرمين: ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقًا - يعني المعتزلة - أنه يجب علىٰ الله تعالىٰ فعلُ الأصلح في الدين، وإنما الاختلاف في فعلِ الأصلح في الدنيا، وهذا النقل فيه تجوُّزٌ، وظاهره يوهم زللاً، فقد يتوهم المتوهِّم أنه يجب عند البصريين الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف، وليس ذلك مذهبًا لذي مذهب منهم، فالذي ينتحله البصريون أنه تعالىٰ متفضِّل بإكمال العقل ابتداءً، ولا يجب عليه إثبات أسباب التكليف.

وإذا تأملتَ ذلك ظهر لك أن في سياق المصنف نوع مخالفة، إلا أن يريد من المعتزلة فرقةً خاصة.

ثم أشار المصنف بالرد عليهم بأنه لو وجب شيءٌ فإما بالإيجاب الشرعي **(وهو محال؛ إذ هو الموجِب)** بكسر الجيم **(و)** هو **(الآمِر والناهي، وكيف يتهدَّف لإيجابٍ أو يتعرَّض للزومٍ وخطابٍ)**؟ فإن هذا شأن المكلَّفين، أي لو وجب شيء لاقتضىٰ الحالُ موجبًا، ورتبة الموجِب فوق رتبة الموجَب عليه، ولا يخفَىٰ بطلانُه

---

(١) المسامرة ص ١٤١.

(٢) الإرشاد ص ٢٨٨.

(و) يقال لهم: **(المراد**[١] **بالواجب أحد أمرين: إما الفعل الذي في تركِه ضررٌ إما آجلٌ)** أي في الآخرة عُرف بالشرع **(كما يقال: يجب على العبد أن يطيع الله)** سبحانه **(حتىٰ لا يعذِّبه في الآخرة بالنار، أو ضررٌ عاجل)** أي في الدنيا وإن عُرف بالعقل **(كما يقال: يجب علىٰ العطشان أن يشرب حتىٰ لا يموت)** ومعنىٰ الوجوب هنا ترجُّح الفعل علىٰ الترك؛ لِما يتعلق من الضرر بالترك **(وإما)** بالإيجاب العقلي **(أن يُراد به الذي يؤدِّي عدمُه إلىٰ)** أمر **(محال، كما يقال: وجود المعلوم)** أي ما تعلَّق علمُ الله بوقوعه **(واجبٌ)** وقوعه **(إذ عدمُه يؤدِّي إلىٰ محال وهو أن يصير العلم جهلاً)** ونحن نجزم أن عدم ذلك لا يلزم منه محال لذاته ولا يضرُّه **(فإن أراد الخصم)** وهو المعتزلي بقوله: **(بأن)** ابتداء **(الخلق)** مثلاً **(واجب علىٰ الله)** سبحانه **(بالمعنىٰ الأول)** وهو أنَّ في تركه ضررًا آجلاً أو عاجلاً **(فقد عرَّضه)** تعالىٰ **(للضِّرار)** أي المَضارَّة. كذا في سائر النسخ، وفي نسخ المسايرة: للضرر. أي: ولحوق الضرر محال في حقِّه تعالىٰ، والقول به كفرٌ وفاقًا **(وإن أراد به المعنىٰ الثاني)** وهو أن عدمه [يؤدي إلىٰ] محال **(فهو مسلَّم)** حيث نُظر [إلىٰ] أن ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلمُ بوقوعه **(إذ بعد سبقِ العلم)** بوقوع شيء **(لا بد من وجود)** ذلك الشيء **(المعلوم)** وقوعه **(وإن أراد)** الخصم **(به معنىٰ ثالثًا)** أي بكون ابتداء الخلق واجبًا **(فهو غير مفهوم)** ولا يجب عليه شيء بالإيجاب العادي أيضًا؛ لِما يلزم من تحتُّم فعلِه عليه، فلا يكون مختارًا، والعادة فعلُه، فلم تبقَ شبهةٌ إلا أنه باعتبار الحُسن والقبح العقليينِ، وهو باطل، كما سيأتي، فثبت أنه لا يجب علىٰ الله شيء بوجه من الوجوه.

ولمَّا كانت المعتزلة يذهبون إلىٰ المعنىٰ الثاني - وهو الذي عدمه يؤدِّي إلىٰ محال لكن بمعنىٰ آخر[٢] - استطرد ابن الهمام خلف كلام المصنف فقال: واعلم

---

(١) المسامرة ص ١٤٢.

(٢) في المسامرة: لكن ليس هو انقلاب العلم جهلاً بل البخل.

أنهم يريدون بالواجب: ما يثبُت بتركه نقصٌ في نظر العقل بسبب ترك مقتضىٰ قيام الداعي إلىٰ ذلك الفعل، وهو هنا كمال القدرة والغِنَىٰ المطلق مع انتفاء الصارف عن ذلك الفعل، فتركه المراعاة المذكورة مع ذلك بخلٌ يجب تنزيهه تعالىٰ عنه، فيجب ما اقتضاه قيام الداعي، أي لا يمكن أن يقع غيره؛ لتعاليه سبحانه عمَّا لا يليق، وهذا الذي يريدونه هو المعنىٰ الثاني الذي ذكره المصنف، وظاهر تسليمه له أنهم [إذا] قصدوا المعلوم يجب وقوعه، فهو صحيح، ومراد المصنف تسليم إطلاق لفظ «الوجوب» فقط لا مع موضوعه؛ فإنه عين مذهب الاعتزال، وإنما مراده أن ابتداء الخلق واجب الوقوع؛ لتعلُّق العلم بوقوعه، وأن ابتداء التكليف كذلك؛ لأن عدم وقوعه يؤدِّي إلىٰ محال هو انقلاب العلم جهلاً، وهذا غير مُلاقٍ لمقصود المعتزلة، وإن لم يكن مراده ذلك لزم أن يسلِّم أن كل أصلح للعبد يجب وقوعه له؛ لأن كل ما علم وقوعَه للعبد فهو الأصلح له عندهم؛ لزعمهم المبالغة في التنزيه.

(**وقوله: يجب لمصلحة عباده**) أي وجوب رعاية الأصلح (**كلام فاسد**) من أصله (**فإنه إذا لم يتضرَّر**) سبحانه وتعالىٰ (**بترك مصلحة العِباد لم يكن للوجوب في حقه**) تعالىٰ (**معنًىٰ. ثم إن مصلحة العباد**) إنما هي (**في أن يخلقهم في الجنة**) أي: لو كانت الحكمة مقرونة بطلب المنفعة كما يزعمون لكان ابتداء الخلق في الجنة، وفيه أعظم المنافع، بل فيه المنفعة التي ليس في ضمنها ضررٌ أَولىٰ (**فأما أن يخلقهم في دار البلايا**) أي دار الدنيا مع ما في ضمنها [من] ضرر وخوف (**ويعرِّضهم للخطايا**) والمعاصي (**ثم يهدِّفهم**) أي يجعلهم هدفًا (**لخطر العقاب**) بارتكاب الخطايا (**وهول العَرْض**) علىٰ الله تعالىٰ (**والحساب فما في ذلك غِبْطة**) يغتبط بها (**عند ذوي الألباب**) وفي بعض النسخ: لأولي الألباب.

قال ابن الهمام عقيب هذا الكلام[1]: وأنت قد علمتَ أن معنىٰ هذا الوجوب

(١) المسامرة ص ١٤٩.

عندهم كونه لا بد من وقوعه، وفرضُ عدمِه فرضٌ محالٌ؛ لاستلزامه المحال على زعمهم وهو اتِّصافه بالبخل، فلا يكون بهذا الوجوب معرَّضًا للضرر كما ألزمهم به الحُجَّة؛ لأن التعريض له إنما يلزم لو كان الإيجاب مبنيًّا على التخيير في فعل ذلك الأمر الواجب وتركِه، وليس هذا كذلك؛ لأن حاصل كلامهم فيه سلبُ قدرته عن ترك ما هو الأصلح؛ لانتفاء قدرته عن الاتِّصاف بما لا يليق به، فالسبيل في دفعهم إنما [هو] منعُ [كون] كل واقع هو الأصلح لمَن وقع له، ومنعُ لزوم ما لا يليق به، أي البخل الذي زعموه، فتأملْ.

وقد استدل إمام الحرمين[1] على إبطال الإيجاب العقلي بأنه غير معقول بالنسبة إليه؛ فإنه لا يُعقَل إلا أن يكون باذله ملزَمًا، ولا يتحقَّق ذلك بالنسبة إلى الله تعالى، وبأن ما يوجبونه على الله تعالى من إثابة العبد على الطاعات والطاعات الصادرة منه شكر النعمة السابغة، ومَن أدَّى ما وجب عليه لم يستحق عوضًا، فلا تحقُّق لوجوبه، وكذلك يلزمهم أيضًا إذا أوجبوا على الباري تعالى أصل الخلق وإكمال العقل وإزاحة العِلَل، وإذا كان واجبًا على الله فكيف يجب الشكر على العبد؟ وسيأتي إيضاحه.

(**الأصل الخامس: أنه يجوز على الله سبحانه**) عقلاً (**أن يكلِّف الخلقَ ما لا يطيقونه**) والدليل عليه أن الخلق خلقه، والمُلْك مُلْكه، وللفاعل المالك أن يتحكَّم في مُلْكه لحق مشيئته فيما ليس عليه حَجْرٌ (**خلافًا للمعتزلة**) كلِّهم ولبعض الأشاعرة والماتريدية كلهم، كما سيأتي بيانُ ذلك. ثم استدل المصنِّف عليه فقال: (**ولو لم يجُزْ ذلك**) أي تكليف العبد بما لا يطيقه (**لاستحال سؤال دفعه**) قياسًا على سؤال الرؤية من موسى عليه السلام (**وقد سألوا ذلك فقالوا: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ﴾**) [البقرة: ٢٨٦] وإنما يُستعاذ عمَّا وقع في الجملة.

---

(١) انظر له: الرسالة النظامية ص ٥٦ – ٥٨. لمع الأدلة ص ١٠٨. الإرشاد ص ٢٦٨ وما بعدها.

(و) دليل آخَر علىٰ ذلك، نقول: **(ولأن الله تعالىٰ أخبر نبيَّه ﷺ بأن أبا جهل)** عمرو بن هشام القرشي **(لا يصدِّقه، ثم أمره بأن يأمره بأن يصدِّقه في جميع أقواله)** و«ثم»[1] هنا للترتيب الذِّكْري؛ لأن كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الإخبار بعدم إيمانه لا يظهر له مستنَدٌ فضلاً عن كونه متراخيًا عن الإخبار، وفي كلام الآمِديِّ وغيرِه: أبو لهب، بدل: أبي جهل **(وكان من جملة أقواله أنه لا يصدِّقه، فكيف يصدِّقه في أنه لا يصدِّقه؟ وهل هذا إلا محال وجوده)**؟ وفي «مَحَجَّة الحق» لأبي الخير القزويني: فإن الله تعالىٰ كلَّف أبا لهب الإيمان بالقرآن، ومن جملة ما أنزل في القرآن أنه لا يؤمن في قوله تعالىٰ: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝﴾ [المسد: ٣] فكأنه كلَّفه الإيمان بأنه لا يؤمن. وأيضًا، فإن فائدة التكليف بيان أمارة الثواب والعقاب، ولا استحالة في جعل امتناع ما لا يطاق أمارة العقاب. ا.هـ.

وأيضًا[2]، فـ[الأمر بـ] تحصيل الإيمان مع [حصول] العلم بعدمه أمرٌ يجمع الوجود والعدم؛ لاستحالة وجود الإيمان مع العلم [بعدمه] ضرورةَ أن العلم يقتضي المطابقةَ [وذلك بحصول عدم الإيمان] كما في «المطالب العالية»[3].

وقال ابن التلمساني: وأقرب ما يدل علىٰ جوازه أن الله تعالىٰ كلَّف الكفار بالإيمان بالإجماع، وقد علم من بعضهم عدمَ الإيمان، وأخبر بذلك، ومع ذلك

---

(١) المسامرة ص ١٦٨.

(٢) إشارات المرام ص ٢١٦. شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٣٠٠. والزيادات التي بين حاصرتين منهما.

(٣) المطالب العالية من العلم الإلهي لفخر الدين الرازي ٣/ ٣٠٦ (ط - دار الكتاب العربي ببيروت) ونصه: «وجود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان؛ لأنه إنما يكون علمـًا لو كان مطابقا للمعلوم، والعلم بعدم الإيمان إنما يكون مطابقـًا لو حصل عدم الإيمان، فلو وجد الإيمان مع العلم بعدم الإيمان لزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، فالأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان أمر بالجمع بين الضدين، بل أمر بالجمع بين العدم والوجود، وكل ذلك محال».

فيمتنع وقوعُ الإيمان منهم؛ إذ لو وقع للزم انقلاب العلم جهلاً، ولزم الخُلْفُ واجتماعُ الضدينِ، ولا فرق بين المستحيل لنفسه والمستحيل لغيره. ا.هـ.

وفي[١] «النوادر» للإمام أبي الحسن الأشعري: تكليف ما لا يُطاق جائز، وأن الله لو أمر عبده بالجمع بين الضدينِ لم يكن سفهًا ولا مستحيلاً.

وفي «الإرشاد» لإمام الحرمين[٢]: فإن قيل: ما جوَّزتموه عقلاً من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعًا؟ قلنا: عند شيخنا ذلك واقع شرعًا؛ فإن الرب تعالىٰ أمر أبا لهب بأن يصدِّق [النبي] ويؤمن به في جميع ما يخبر به عنه، وقد أخبر عنه أنه لا يؤمن به، فقد أمره أن يصدِّقه بأنه لا يصدِّقه، وذلك جمعٌ بين النقيضين.

ومثله في «المطالب العالية» للرازي.

فهذه أدلة الأشاعرة، والمسألة مختلَف فيها، فالذي[٣] رواه الحافظ أبو محمد الحارثي في الكشف والظهير المرغيناني وحافظ الدين الكردري[٤] وأبو عبد الله الصيمري كلهم في المناقب من رواية يوسف بن خالد السمتي أن الإمام أبا حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: والله لا يكلِّف العِبادَ ما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون.

وفي عقيدة الإمام أبي جعفر الطحاوي[٥]: ولم يكلِّفهم الله إلا ما يطيقون، ولا يطيقون إلا ما كلَّفهم به.

فهذه النصوص صريحة في عدم جواز تكليف ما لا يُطاق، وعليه جمهور المعتزلة، واختاره[٦] الإمام أبو إسحاق الأسفراييني كما في التبصرة وغيرها، وأبو

---

(١) إشارات المرام ص ٢١٤.

(٢) الإرشاد ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٣) إشارات المرام ص ٢١٣ - ٢١٤.

(٤) مناقب الإمام الأعظم للكردري ٢/ ٨٦.

(٥) متن العقيدة الطحاوية ص ٢٧.

(٦) إشارات المرام ص ٢١٤.

حامد الأسفراييني كما في شرح السبكي لعقيدة أبي منصور.

وقد تقدم في أول الكتاب[١] قول ابن السبكي:

قالوا: وليس بجائز تكليف ما لا يُستطاع فتىٰ من الفتيان
وعليه من أصحابنا شيخ العرا ق وحُجَّة الإسلام ذو الإتقان

ثم قال: مسألة تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الأسفراييني شيخ العراقيين وحجة الإسلام الغزالي وابن دقيق العيد. ا.هـ.

قلت: وأبو القاسم القُشَيري كما رأيتُه في رسالته «اعتقاد [أهل] السنة» من تأليفه، وذِكرُ ابن السبكي حجةَ الإسلام الغزالي من الموافقين محلُّ تأمُّلٍ؛ فإنك ترىٰ أنه علىٰ ظاهر كلام الأشاعرة، ولم يخالفهم، ولعله في كتاب آخر غير هذه العقيدة.

ولنا من النقل قوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] أي طاقتها، ووجه[٢] الدلالة أنه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر، وهو محال، فالملزوم مثله، كما في «التلويح»[٣].

ومن العقل أن[٤] تكليف العاجز بالفعل سفهٌ في الشاهد، كتكليف الأعمىٰ النظرَ، فكذا في الغائب، ولأن فائدة التكليف الأداء كما هو مذهب المعتزلة، أو الابتلاء كما هو مذهبنا، وهذا لا يُتصوَّر فيما لا يُطاق، أما الأداء فظاهر، وأما

---

(١) في الفصل الثاني من كتاب قواعد العقائد.

(٢) إشارات المرام ص ٢١٤.

(٣) التلويح شرح التوضيح للتفتازاني ١/ ٣٧٨ ونصه: «كل ما أخبر الله تعالىٰ بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع وإلا لزم إمكان كذبه، وهو محال، وإمكان المحال محال، فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية علىٰ عدم الجواز، وإلا فالظاهر منها الدلالة علىٰ عدم الوقوع دون عدم الجواز».

(٤) شرح العمدة للنسفي ص ٣٥٦ - ٣٥٨. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

الابتلاء فلأنه إذا كان بحال لا يُتصوَّر وجوده لا يتحقق معنىٰ الابتلاء، وهو إنما يتحقَّق في أمر لو أتىٰ به يُثاب عليه، ولو امتنع يعاقَب عليه، وذا فيما يُتصوَّر وجوده لا فيما يمتنع وجوده، وقوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ استعاذة عن تحميل ما لا يُطاق نحو أن يلقي عليه جدارًا أو جبلاً لا يطيقه تعذيبًا فيموت به، ولا يجوز أن يكلِّفه تحمُّلَ جبلٍ بحيث لو فعله يُثاب عليه، ولو امتنع يعاقَب عليه؛ لأنه يكون سفهًا، وقوله تعالىٰ: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: ٣١] مع عدم علمهم بذلك ليس بتكليف بالإنباء بل هو خطاب تعجيز، وهو عبارة عن توجيه صيغة الأمر بما يُظهِر عجز المخاطَب، وهو ليس بأمر حقيقةً عند المحقِّقين، وهذا كأمر الله تعالىٰ المصوِّرينَ بإحياء الصور يوم القيامة؛ فإنه ليس بتكليف [حقيقةً] بل هو نوع تعذيب لهم، وهذا لأنه يكون في دار الآخرة، وهي ليست بدار تكليف، بل هي دار جزاء، والكلام في تكليف ما لا يُطاق، وقولهم: كلَّف أبا جهل بالإيمان وعلم أنه لا يؤمن، وخلاف ما هو معلوم الله تعالىٰ محال، فكان تكليف ما لا يُطاق؛ إذ لو قدر علىٰ الإيمان لقدر علىٰ تغيير علمه، وهو محال. قلنا: المُحال ما لا يمكن تقدير وجوده في العقل، والجائز ما يمكن تقدير وجوده في العقل، وعلمُ الله تعالىٰ بعدم الشيء الممكن في ذاته لا يجعله ممتنعًا لذاته، ولا يمنعه عن أن يكون مقدور قادر؛ لأنه إنما يقدَّر وجود الشيء وعدمه بالنظر إلىٰ ذاته لا بالنظر إلىٰ علمه [تعالىٰ] ألا ترىٰ أنَّا نقول: العالَم جائز الوجود، مع علمنا بأن الله تعالىٰ علم وجوده [وتيقَّنَّا بوجوده] لأنه بالنظر إلىٰ ذاته جائز الوجود والعدم، ولو جاز أن يصير الشيء واجب الوجود لعلمه تعالىٰ بوجوده أو ممتنع الوجود لعلمه تعالىٰ أنه لا يوجد لم يكن لِما هو جائز الوجود تحقق، وبطل تقسيم العقلاء بالواجب والجائز والممتنع، وقد قالوا: لا نزاع في الممتنع لغيره، وإنما النزاع في الممتنع لذاته؛ كذا في شرح العمدة للنسفي.

وقال القونوي في شرح عقيدة الطحاوي: وقد نُقل عن أبي الحسن الأشعري

أنه جائز عقلاً، ثم تردَّد أصحابه أنه هل ورد الشرع به [أم لا]؟ فمَن قال بوروده احتجَّ بأمر أبي لهب بالإيمان؛ فإنه تعالىٰ أخبر أنه لا يؤمن، وأنه سيصلىٰ النار، ثم كان مأمورًا بالإيمان بجميع ما أخبر الله تعالىٰ، ومن جملته أن يؤمن بأن لا يؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين [وهو محال] وكذا أخبر أنه سيصلىٰ النار وعلم به، ولو آمن لَما كان ممَّن يصلىٰ النارَ، وكان الأمر بالإيمان أمرًا بالجهل والكذب، وذلك محال، فكان ذلك أمرًا بما يستلزم المحالَ. والجواب: إن كان الأمر بالإيقان وبتصديق الله تعالىٰ في خبره أنه لا يؤمن أمرًا بالجمع بين الضدين فلا نسلِّم بأنه مأمور بذلك وأنه عين النزاع، ثم نقول خلاف معلوم الله تعالىٰ وخلاف خبره وإن كان مستحيل الوقوع بالنسبة إلىٰ العلم والخبر كالجمع بين الضدين ولكنه ممكن مقدور في نفسه، ولا منافاة بين القولين؛ لأن معنىٰ قولنا «إنه ممكن مقدور في نفسه» أن القدرة صالحة له، ولا تتقاصر عنه القدرة حسب قصور القدرة عن الجمع بين الضدين، ثم ما علم الله تعالىٰ وأخبر أنه لا يقع لا يقع قطعًا كاجتماع الضدين، غير أن اجتماع الضدين لم يقع؛ لاستحالته في نفسه لا لتعلُّق العلم والخبر بعدم وقوعه، وخلاف ما علم أو أخبر لم يقع أيضًا لا لاستحالته في نفسه بل لتعلُّق العلم والخبر بعدم وقوعه، ثم إنه تعالىٰ لا يعاقب أحدًا علىٰ ما علم منه دون وقوعه منه فعلاً وكسبًا، وقد وقع في علم الله تعالىٰ أن أبا لهب مستوجب النار بكفره، فكان التكليف في حقه فتنة والتزامًا بالحُجَّة، وفي حق المطيعين رأفة ورحمة ونعمة. ا.هـ.

وفي[1] أمالي الإمام أبي حنيفة: والله لا يعاقبهم بما لم [يكن لهم أن] يعلموا، ولا يسألهم عمَّا لم يعلموا، ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم، والله يعلم بما [نحن] فيه.

وفي[2] الفقه الأكبر: يعلم من يكفر في حال كفره كافرًا، وإذا آمن بعد ذلك

---

(١) إشارات المرام ص ٢١٤.

(٢) إشارات المرام ص ٢١٦.

علمه مؤمنًا في حال إيمانه وأحبَّه[1]. ا.هـ. وفيه إشارة إلىٰ أن التكليف لا يتعلَّق إلا بما هو مقدور الوقوع في زمان وجوده وتحصيله بمعنىٰ ترتُّبِ العقاب علىٰ تركِه؛ فإن العقاب لا يليق في الحكمة إلا علىٰ ما يتمكَّن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه، فلا يكلَّف العِبادُ ما لا يطيقون، ولا يطلب دفعه علىٰ الحقيقة، وسؤال دفعِه بمعنىٰ طلب الإعفاء عمَّا يشقُّ أو عن العقوبة، وإليه أشار بقوله: «ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم». وإلىٰ منع وقوع التكليف بمعنىٰ ترتُّبِ العقاب علىٰ الترك بما لا يمكن ولا يعلم إيقاعه كجمع النقيضين فلا تكليف به في تكليف أبي لهب بالإيمان؛ لأنه قبل الإخبار بعدم إيمانه مكلَّف بالإيمان الإجمالي، فلا يلزم جمعُ النقيضين أصلاً، وكذا بعد الإخبار بعدم إيمانه؛ إذ غاية ما نزل في حقه ﴿سَيَصۡلَىٰ نَارٗا ذَاتَ لَهَبٖ ۝٣﴾ وهو لا ينفي إيمانه؛ لجواز أن يحمله علىٰ تعذيب المؤمن لفسقه[2]، ولو سُلِّم فهو كإخباره نوحًا بقوله: ﴿لَن يُؤۡمِنَ مِن قَوۡمِكَ إِلَّا مَن قَدۡ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦] وحينما علم ذلك وحقَّت كلمةُ العذاب امتنع التكليف لعدم الفائدة، كما في «مرصاد الأفهام» للبيضاوي، واختاره العَضُد في شرح المختصر[3]، وإلىٰ أنَّ علم الله بعدم الإيمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختياره إليه، ويتعلَّق الأمر به بمعنىٰ صرف القدرة والاختيار إليه؛ لإمكانه في نفسه وصحة تعلُّق قدرته بالقصد إليه، كما في «التوضيح»[4]، فلا يستلزم الأمر بتحصيله مع العلم بعدم الأمر بجمع الوجود والعدم.

---

(١) في المطبوعة: وأمنه. والمثبت من الإشارات.

(٢) في المطبوعة: لنفسه. والمثبت من الإشارات.

(٣) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب لعضد الدين الإيجي ٢/ ٢٦٦ - ٢٦٧ (ط - دار الكتب العلمية).

(٤) التلويح شرح التوضيح ١/ ٣٨٩ ونصه: «فإن قيل: التكليف بالمحال لازم علىٰ تقدير التوسط أيضا؛ لأن العبد غير قادر علىٰ إيجاد الفعل، بل يوجد بخلق الله، فيكون التكليف بالفعل تكليفًا بالمحال. قلنا: نعم، لكن للعبد قصد اختياري، فالمراد بالتكليف الحركة: التكليف بالقصد إليها، ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالىٰ الحركة، أي الحالة المذكورة بإجراء عادته، أو التكليف بالحركة بناء علىٰ قدرته علىٰ سببها الموصل إليها غالبا، وهو القصد».

وقال المُلاَّ عليٌّ في شرح الفقه الأكبر[١]: الاستطاعة صفة يخلقها الله تعالىٰ عند اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، وقد يُراد به سلامة الأسباب والآلات والجوارح، وصحة التكليف تعتمد [علىٰ] هذه الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب والآلات لا بمعنىٰ الأول، مع أن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة، حتىٰ إن القدرة المصروفة إلىٰ الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلىٰ الإيمان لا اختلاف إلا في التعلُّق، وهو لا يوجب الاختلافَ في نفس القدرة، فالكافر قادر علىٰ الإيمان المكلَّف به، إلا أنه صرف قدرته إلىٰ الكفر، وضيَّع باختياره صَرْفَها إلىٰ الإيمان، فاستحق الذم والعقاب من هذا الباب، وأما ما يمتنع بالغير بناءً علىٰ أن الله تعالىٰ علم خلافَه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي، فلا نزاع في وقوع التكليف به؛ لكونه مقدور المكلَّف بالنظر إلىٰ نفسه، فليس التكليف به تكليفًا بما ليس في وسع البشر نظرًا إلىٰ ذاته، ومن قال إنه تكليف بما ليس في وسع البشر فقد نظر إلىٰ ما عرض له من تعلُّق علمه تعالىٰ وإرادته بخلافه. وبالجملة، لو لم يكلَّف العبد به لم يكن تارك المأمور عاصيًا، فلذا عُدَّ مثل إيمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال بناءً علىٰ تعلُّق علمه وإرادته بخلافه، وهو عندنا من قبيل ما لا يُطاق بناءً علىٰ صحة تعلُّق القدرة الحادثة في نفسه وإن لم يوجَد عقيبه، وهذا نزاع لفظيٌّ عند أرباب التحقيق. والله وليُّ التوفيق.

تنبيه:

وعلىٰ[٢] القول بتجويز تكليف ما لا يُطاق - كما هو مذهب المصنف - يسقط إيرادُ مَن أورد عليهم من المعتزلة أنه إذا كان لا يقع في الوجود إلا مراده وقد أمر العبد بما لم يُرِد وقوعَه فقد كلَّفه بما لا يقدر علىٰ فعلِه، وتكليفه بذلك ثم عقابه علىٰ عدم فعله في التحقيق ليس إلا إرادة تعذيبه ابتداءً بلا مخالَفة، وهذا أيضًا في

---

(١) منح الروض الأزهر ص ١٦٧.

(٢) المسامرة شرح المسامرة ص ١٢٧ - ١٢٩. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

نظر العقل غير لائق، فيجب تنزيه الله تعالىٰ عن ذلك. ومحصَّل الجواب: أن هذا غير وارد من أصله؛ لأنهم قد يجوِّزون عقلاً ما استبعدتموه.

قال ابن الهمام: وعلىٰ القول بأنه وإن جاز عقلاً فهو غير واقع - وهو الراجح من القولين لهم - فالتحقيق أن عقابه إنما هو علىٰ مخالفته مختارًا غير مجبور؛ فإنَّ تعلُّق الإرادة بمعصيته لم يوجبها منه، ولم يسلب اختياره فيها، ولم يجبره علىٰ فعلها، بل لا أثر للإرادة في شيء منه، فكما أنه [تعالىٰ] كلَّف مَن علم منه عدم الامتثال فوقع منه ما علمه كسائر الكَفَرة فلم يبطُل ذلك معنىٰ التكليف ولم ننسب إليه ظلمًا بذلك اتفاقًا لعدم تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلَّف في إتيانه بذلك [الكفر] وإن كان لا يوجد إلا معلومه، فكذا التكليف بما تعلَّقت الإرادة بخلافه؛ إذ كانت الإرادة لا أثر لها في الإيجاد كالعلم، والتأثير في الإيجاد خاصيَّة القدرة دون العلم والإرادة، إلا أنها إنما تؤثِّر علىٰ وفق الإرادة، والعلم الإلهي متعلِّق بأنها ستكون كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلَّف علىٰ طبق [ذلك العلم وتعلُّق] تلك الإرادة متأثِّرا عن قدرة الله تعالىٰ. والله أعلم.

فصل:

قد أورد المصنف في إثبات هذا الأصل دليلين عقليين، الأول: استحالة سؤال الدفع، والثاني: بيان حال أبي جهل، وقد تقدَّم الجوابُ عنهما، وقرَّر ابن الهمام في نقضهما علىٰ طبق ما ذكرنا، فلنورد سياقه؛ لِما فيه من الإشارات ما لم يتقدم ذِكرُها تكثيرًا للفائدة.

قال[1] في نقض الدليل الأول: لا يخفَىٰ أنه ليس دالاًّ في محل النزاع وهو التكليف؛ إذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمِّله جبلاً فيموت إظهارًا لعجزه، أما عند المعتزلة فبناءً علىٰ جواز أنواع الإيلام للعبد بقصد العوض وجوبًا، وأما

---

(١) المسامرة ص ١٦٨.

عند الحنفية فتفضُّلاً بحكم وعدِه الصادق بالجزاء على المصائب، ولا يجوز [أن يكلفه] أن يحمل جبلاً بحيث إذا لم يفعل يعاقَب، قال تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وعن هذا النص ذهب المحقِّقون ممَّن جوَّزه عقلاً من الأشاعرة إلىٰ امتناعه سمعًا وإن جاز عقلاً، وإيراد الحنفية لهذا النص لإبطال الدليل الثاني؛ فإنه لو صحَّ بجميع مقدِّماته لزم وقوعُه، وهو خلاف صريح النص لا للاستدلال به علىٰ عدم جوازه منه تعالىٰ؛ لأن ذلك بحث عقليٌّ مبنيٌّ علىٰ أن العقل يستقل بإدراك صفة الكمال وضدها، فهذا نقض إجماليٌّ؛ إذ لم يَرِد علىٰ مقدمة معيَّنة[١]، ويوضِّح ذلك أن المستحيل ثلاثة أنواع: مستحيل لذاته وهو المحال عقلاً كجمع النقيضين والضدين، ومستحيل عادةً لا عقلاً كالطيران من الإنسان والتكليف بحمل الجبل، ومستحيل لتعلُّق العلم الأزلي بعدم وقوعه أو إخبار الله تعالىٰ بعدم وقوعه كإيمان مَن علم الله تعالىٰ أنه لا يؤمن أو مَن أخبر اللهُ تعالىٰ بأنه لا يؤمن، والمراد بـ «ما لا يطاق» هو المستحيل لذاته أو في العادة، أما المستحيل باعتبار سبقِ العلم الأزلي بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختارًا فهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادةً بلا خلاف في وقوعه، كتكليف أبي جهل وأضرابه بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والإخبار به؛ لأنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلَّف، ولا في جبره علىٰ المخالَفة.

استطراد خلف عبارة ابن الهمام:

قال المُلاَّ عليٌّ في شرح الفقه الأكبر[٢]: مراتب ما ليس في وسع البشر إتيانه ثلاث، أقصاها: أن يمتنع بنفس مفهومه كجمع الضدين، وقلب الحقائق، وإعدام القديم، وهذا لا يدخل تحت القدرة القديمة فضلاً عن الحادثة. وأوسطها: أن لا تتعلق بها القدرة الحادثة أصلاً كخلق الأجسام، أو عادةً كحمل الجبل والصعود

(١) في المطبوعة: مبينة. والمثبت من المسامرة.

(٢) منح الروض الأزهر ص ١٦٨.

إلىٰ السماء. وأدناها: أن يمتنع لتعلُّق علمه سبحانه وإرادته بعدم وقوعه. وفي جواز التكليف بالمرتبة الأولىٰ تردُّدٌ، ولا نزاع في عدم الوقوع، وجواز الثانية مختلَف فيه، ولا خلاف في عدم الوقوع، ووقوع الثالثة متفق عليه فضلاً عن جوازها. ا.هـ.

وزاده وضوحًا صاحب «إشارات المرام» فقال[1]: وتحرير محل النزاع أن ما لا يُطاق عندهم إما أن يكون ممتنعًا لذاته أو لغيره بأن يكون ممكنًا لنفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلَّف لانتفاء شرطه أو لا يجوز وقوعه عنه لوجود مانع عنه من علم الله تعالىٰ أنه لا يقع أو إخباره بذلك، ولا نزاع في وقوع التكليف بالقسم الأخير؛ لتكليف العصاة والكفار، لكنه ليس تكليفًا بما لا يطاق عندنا؛ لأن العبد قادر علىٰ القصد وصرفِ الاختيار إليه، والإخبار بالشيء تابع للعلم به التابع للمعلوم في الماهية، وأما القسمان الأوَّلان فجمهورهم علىٰ عدم وقوع التكليف بهما، والآيات ناطقة به، ويجوز [التكليف به] عند بعضهم، وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثاني دون الأول، وبعضهم بوقوعه بما يرجع إلىٰ القسم الأول كما ذكره الآمدي وغيره، فلا إجماع علىٰ عدم التكليف به كما قيل، ولا ينحصر الجواز عندهم علىٰ الثاني، بل صرَّح البيضاوي في «مرصاد الأفهام» بأنه إنما النزاع في الممتنع لذاته، وليس منسوبًا إلىٰ الأشعري؛ لقوله بعدم تأثير قدرة العبد. والله أعلم.

(**الأصل السادس: أن**[2] **لله** عَزَّوَجَلَّ **إيلام الخلق**) بأنواع الآلام (**وتعذيبهم من غير جُرم**) منهم (**سابق**) علىٰ الإيلام (**ومن غير ثواب لاحق**) له في الدنيا ولا في الآخرة، ومعنىٰ كون ذلك له أنه جائز عقلاً، لا يقبُح منه تعالىٰ (**خلافًا للمعتزلة**) حيث لم يجوِّزوا ذلك إلا بعوض لاحق أو جُرم سابق، قالوا: وإلا لكان ظلمًا غير لائق بالحكمة، وهو محال في حقه تعالىٰ، فلا يكون مقدورًا له، ولذلك أوجبوا

---

(١) إشارات المرام ص ٢١٥.

(٢) المسامرة شرح المسايرة ص ١٧٢.

علىٰ الله تعالىٰ أن يقتصَّ لبعض الحيوانات من بعض.

وقد أشار المصنف إلىٰ الجواب بقوله: (**لأنه**) أي الرب تعالىٰ (**متصرِّف في مِلْكه**) بكسر الميم، أي مطلقًا (**ولا يُتصوَّر أن يعدو تصرُّفُه ملكَه**) فليس لأحد من خلقه عليه حَجْرٌ؛ لأن الخلق مِلْكه، وقولهم «وإلا لكان ظلمًا» فالجواب: أن الملازَمة ممنوعة، وإليه أشار المصنف بقوله: (**والظلم هو عبارة عن التصرُّف في مِلْك الغير**) أو في غير المِلْك (**بغير إذنه، وهو محال علىٰ الله تعالىٰ؛ فإنه لا يصادف لغيره مِلكًا**) ولا يخرج عن ملكه شيءٌ (**حتىٰ يكون تصرُّفه فيه ظلمًا**) ومن معاني الظلم أيضًا: مجاوزة الحد، ووضعُ الشيء بغير محله بنقص أو زيادة أو عدول عن زمنه، ومجاوزة الحق الذي يجري مجرىٰ نقطة الدائرة[1]، وكل ذلك محال علىٰ الله تعالىٰ، وإذا بطل استدلالهم قلنا: (**ويدل علىٰ**) ما قلنا من (**جواز ذلك**) الإيلام من غير عوض ولا جُرم (**وجوده**) أي وقوعه، وذلك الواقع ما يشاهَد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح والعقر والحراثة وجرِّ الأثقال وتحميلها إياه. وإليه أشار المصنف بقوله: (**فإنَّ ذبح البهائم**) وهي المأكولة التي لم تتوحَّش، وعقر الصيد وما في معناه (**إيلام لها، وما صُبَّ عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين**) من حملِ الأثقال عليها وإتعابها بجرِّها و(**لم تتقدَّمها جريمةٌ**) تقتضي ذلك (**فإن قيل**) من طرف المعتزلة: (**إن الله تعالىٰ يحشرها**) يوم القيامة (**ويجازيها علىٰ قَدْر ما قاستْه من الآلام**) إما في الموقف كما قال بعضهم، أو في الجنة بأن تدخل الجنة في صورة حسنة بحيث يلتذُّ برؤيتها علىٰ تلك الصورة أهل الجنة فتنال نعيم الجنة في مقابلة ما نالها من الآلام، أو أنها تكون في جنة تخصُّها، أي تنال نعيمها، علىٰ حسب مذاهبهم المختلفة في ذلك، قالوا: (**ويجب ذلك علىٰ الله سبحانه**) وتعالىٰ (**فنقول**)

---

(١) هذه التعريفات ذكرها المناوي في التوقيف علىٰ مهمات التعاريف ص ٢٣١، وزاد: «وفيما يقل ويكثر من التجاوز، ولذلك يستعمل في الذنب الصغير والكبير، فقيل لآدم في تعديه ظالمًا، وفي إبليس، وإن كان شتان ما بين الظلمين».

في الجواب: ذلك الذي ذكرتم من جزائها بتفصيله لا يوجبه العقل ولا شيئًا منه، فإن جوَّزه ولم يُرِد به سمع يصلُح مستنَدًا للجزم بوجوب وقوعه في الآخرة فلا يجوز الجزم به، و(**مَن زعم أنه يجب علىٰ الله**) تعالىٰ (**إحياء كل نملة وُطئت**) تحت الأرجل (**وكل بَقَّة**) أي بعوضة (**عُركت**) بالأيادي، وفي معناها البرغوث والناموس ونحوهما كالقمل وغيره (**حتىٰ يثيبها علىٰ آلامها**) ويجازيها (**فقد خرج عن الشرع والعقل؛ إذ يقال: وصفُ الثواب والحشر بكونه واجبًا عليه**) كما زعموا (**إن كان المراد به أنه يتضرَّر بتركه فهو محال**) وهذا هو الواجب العقلي (**وإن أريدَ به غيره فقد سبق**) قريبًا (**أنه غير مفهوم؛ إذ خرج عن المعاني المذكورة للواجب**) وفي «مَحَجَّة الحق» لأبي الخير القزويني: وجوَّزوا إيلام البريء من الله تعالىٰ كالبهائم والأطفال من غير عوض، خلافًا للمعتزلة؛ فإنهم قالوا: لا يجوز إيلام البريء من الله تعالىٰ كالبهائم والأطفال من غير تعويض في دار الآخرة أو لاعتبار غيره، وهذا لا يصح؛ لأن إيلام البريء غير مستحيل، ولا يفضي إلىٰ استحالةٍ فيكون جائزًا، والله تعالىٰ قادر علىٰ التفضُّل بمثل العوض، فأيُّ حاجة إلىٰ سبقِ إيلامٍ؟ وهذا كمَن أراد أن يعطي إنسانًا شيئًا فيؤذِّبه ثم يعطيه، فهذا لا يجوز عندهم.

وفي التذكرة الشرقية لابن القُشَيري: ولو قبُح منه إيلام البريء من غير تعويض وتعريض لأسنىٰ المنازل لقبُح أن يبيح ذبح الحيوانات وتسخيرها، وأن لا يؤلم الحيوانات ويميتها، ومَن صار إلىٰ أن البهائم والحشرات تستحقُّ علىٰ الله تعالىٰ غدًا جِنانًا ونعيمًا فقد أصيبَ في عقله. ا.هـ.

وأما ما رواه أحمد(١) بإسناد صحيح: «يُقتَصُّ للخَلْق بعضِهم من بعض، حتىٰ للجَمَّاء من القَرْناء، وحتىٰ للذَّرَّة من الذَّرَّة»، وهو في صحيح مسلم(٢) بلفظ: «لَتُؤَدُّنَّ الحقوقَ إلىٰ أهلها يوم القيامة، حتىٰ يُقاد للشاة الجَلْحاء من الشاة القَرْناء».

---

(١) مسند أحمد ١٤/ ٣٦٥ من حديث أبي هريرة.

(٢) صحيح مسلم ٢/ ١٢٠٠.

فالمراد[١] بالاقتصاص المذكور: أن يُدخِل الله تعالىٰ عليها من الآلام في الموقف بقَدْر ما يعلمه قصاصًا أو يقتص حقيقةً، وذلك لا يمنعه العقل عندنا، لكن لا نوجبه، أي لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالىٰ كما يقوله المعتزلة، وهذا أَولىٰ من القول بأنه خبر آحاد غير مفيد للقطع، والقطع هو المعتبَر في العقائد، فتأملْ.

وفي شرح اللمع لابن التلمساني[٢]: وممَّا يعظُم وَقْعُه علىٰ القائلين بالتحسين والتقبيح وموجِبي الأصلح والصالح علىٰ الله تعالىٰ إيلامُه للبهائم والأطفال، فكيف حسُن منه تعالىٰ ذلك مع حكمهم بقبحه، فصارت البكرية - وهم أصحاب أبي بكر بن عبد الواحد - إلىٰ أنها لا تتألَّم، وهو جحدٌ للضرورة، وصارت الثَّنَوية [إلىٰ] أن ذلك لا يصدُر إلا من فاعل الشر، وصار جماعة من غُلاة الروافض وغيرهم إلىٰ التزام التناسُخ وقالوا: إنما حسُن ذلك من حيث استحقتْه بجرائم سابقة اقترفتْها في غير هذه القوالب فنُقلت [أرواحهم] إلىٰ هذه القوالب عقوبةً لها، ومن أصولهم أنها مدرِكة عالمة بما هي فيه من العقوبة علىٰ الزَّلاَّت، وأما جمهور المعتزلة فحكموا بأنه إنما يحسُن من الله تعالىٰ إما بطريق العقاب بجريمة سابقة أو بالتزام التعويض، فقيل لهم: إذا كان الباري قادرًا علىٰ إيصال مثل ذلك العوض بدون الإيلام فكيف يحسُن منه الإيلام؟ فقالوا: لأن ما يكون عوضًا يزيد علىٰ ما يقع به الفضل ابتداءً فهو أصلح لهم. قالوا: ثم العوض المستحَق بالطاعة يزيد علىٰ المستحَق بالإيلام، وجميع ذلك يقتضي نسبةَ الله تعالىٰ إلىٰ العجز عن أن يوجِد مثل العوض ابتداءً.

فصل:

وحاصل ما في المسايرة وشرحه[٣]: أن الحنفية لمَّا استحالوا عليه تعالىٰ

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٢) شرح لمع الأدلة ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٣) المسامرة ص ١٧٣ - ١٨٥.

تكليف ما لا يُطاق فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمرَه في طاعة مولاه أشد منعًا لتعذيب المحسن المذكور، وهم في ذلك مخالفون للأشاعرة القائلين بأن له تعالىٰ تعذيب الطائع وإثابة العاصي، ولا يكون ظلمًا، كما مرَّ، ثم منعُهم ذلك ليس بمعنىٰ أنه يجب عليه تعالىٰ تركُه كما تقول المعتزلة، بل بمعنىٰ أنه يتعالىٰ عن ذلك؛ لأنه غير لائق بحكمته، فهو من باب التنزيهات. هذا في التجويز عليه تعالىٰ عقلاً وعدمه، أما الوقوع فمقطوع بعدمه، غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه، وعند الحنفية والمعتزلة لذلك الوعد ولقبح خلافِه. ثم نقل عن أبي البَركات النَّسَفي صاحب «العمدة»[1] أن تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلاً عند الأشاعرة، إلا أن السمع ورد بخلافه، فيمتنع وقوعه لدليل السمع، وعندنا معشر الحنفية لا يجوز. قال ابن الهمام: وقول الأشعرية أحب إليَّ، ولكن إذا أريدَ بالمؤمنين الفسقة؛ لجواز أن يعذِّب الفاسق علىٰ الذنب الذي أصرَّ عليه إلىٰ أن مات أبدًا كالكفر، علىٰ ما ذهب إليه المعتزلة من تأبيد عذابه؛ إذ لا مانع من ذلك عقلاً لولا النصوص الواردة بتفضُّله تعالىٰ بخلافه؛ إذ لا مانع من ذلك عقلاً، ولأن تخليد الكافرين في الجنة لو قُدِّرَ وقوعه لكان من باب العفو، وهو جائز في نظر العقل، إلا أن صاحب العمدة لمَّا اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلاً وفاقًا للمعتزلة وخلافًا للأشعري في قوله: إن امتناعه بدليل السمع لا بالعقل، كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازِم مذهبِه؛ لأن عدم جواز العفو عن الكفر بأن يعاقَب عليه أبدًا يلزمه عدمُ جواز دخول الكافرين الجنة عقلاً، ونحن لا نقول بامتناع العفو عن الكفر عقلاً بل سمعًا كالأشعري، وظنُّهم[2] أنه مُنافٍ للحكمة لعدم المناسبة غلطٌ، وقولهم: تعذيب الكفار واقع لا محالة بالاتفاق، فيكون وقوعه علىٰ وجه الحكمة، فعدم التعذيب علىٰ خلافها، قلنا: مناسبة الشيء الواحد للضدين ثابت في الشاهد،

---

(١) شرح العمدة ص ٤٢٢.

(٢) أي الحنفية.

حيث ثبتت في العقل مناسبةُ قتل الملك لعدوِّه إذا ظفر به تشفِّيًا لِما عنده من الحنق عليه، وعفوه عنه إظهارًا لعدم الالتفات إليه تحقيرًا لشأنه، وقدَّمنا أنه يستحيل عليه تعالىٰ الاتِّصاف بحقيقة الحنق ليتشفَّىٰ بالعقاب، فالباعث علىٰ العقاب في الشاهد منتفٍ في حقه تعالىٰ.

ثم قال: وهذا الذي ذكرنا يرجع إلىٰ أمر الآخرة، أما في الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم في وقوع الإيلام فيها كما هو مشاهَد، بل النزاع في إيجاب العوض باعتباره، والحنفية لا يوجبونه علىٰ الله تعالىٰ وفاقًا للأشاعرة، وخلافًا للمعتزلة، والحنفية كالأشاعرة يعتقدون في وقوع الإيلام في الدنيا حكمة لله سبحانه، فقد تُدرَك علىٰ وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات، وقد تُظَنُّ كتطهير النفْس من أخلاق لا تليق بالعَبْديَّة لقبح آثارها من حسد وكبر وبَطَر وقسوة وغيرها؛ فإنها تقتضي التعدِّي بإيذاء أبناء النوع فيصب علىٰ المتعدِّي الألم الحسي في بدنه، والمعنوي بقبض الرزق وشدة الفقر؛ ليتضرَّع لمولاه في رفع تلك الأخلاق، فيتحقَّق بوصف العبودية لعز الربوبية، ويكون الإيلام في الدنيا أيضًا ابتلاء لأحد المتغايرين بالآخَر إن كان المبتلَىٰ به مكلَّفا فيترتَّب في حقه أحكام كظلم إنسانٍ مثلَه أو ظلم بهيمة. قال مشايخ الحنفية: خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذِّمِّي، وقد لا تُدرَك الحكمة في الإيلام كما في إيلام البهائم والأطفال الذين لا تمييز لهم بالأمراض ونحوها، فنحكم بحسنه قطعًا؛ إذ لا قبح بالنسبة إليه تعالىٰ وفاقًا، ونعتقد فيه قطعًا حكمة لله تعالىٰ قصرت عقولُنا عن دركها، فيجب التسليم له فيما يفعله، ويجب اعتقاد الحَقِّية في فعله؛ إذ هو تصرُّفٌ فيما يملك، ويجب تركُ الاعتراض، له الحكم، وله الأمر ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣] والله أعلم.

(**الأصل السابع: أنه تعالىٰ يفعل بعباده ما يشاء**) فلو أدخل جميعَهم الجنة من غير طاعة سابقة منهم كان له ذلك، ولو أورد الكلَّ منهم النار من غير زَلَّة منهم كان

له ذلك؛ لأنه تصرُّف مالك الأعيان في ملكه، وليس عليه استحقاق، إن أثاب فبفضله يثيب، وإن عذَّب فلحقِّ ملكه يعذِّب (**فلا يجب عليه رعايةُ الأصلح لعباده كما ذكرناه**) في الأصل الرابع، وتقدَّم الكلام عليه هنالك (**من أنه لا يجب عليه سبحانه شيء**) لا نقلاً ولا عقلاً ولا عادةً (**بل لا يُعقَل في حقه الوجوب**) مطلقًا (**فإنه**) تعالىٰ (**لا يُسئَل عمَّا يفعل**) بحكم[1] ربوبيَّته وملكه لكل شيء الملك الحقيقي (**وهم يُسئلون**) بحكم العبودية والمملوكيَّة؛ لاقتضائها أن العبد المملوك لا استقلال له بتصرُّفٍ، ولا يمكنه أن يلزم مولاه ويوجب عليه شيئا. وقال[2] جمهور المعتزلة: ما هو الأصلح للعبد يجب علىٰ الله تعالىٰ أن يفعل بالعبد ويعطيه، ولو أخَّر ولم يعطِه مع أنه لم يتضرَّر به لو أعطىٰ والعبد ينتفع به لكان بخيلًا. وقال بِشْر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ومَن تابعه: لا يجب علىٰ الله تعالىٰ رعاية الأصلح في حق العبد، ولكن يجب عليه أن يفعل به ما هو المصلحة، ولا يجوز أن يفعل به ما هو المَفْسَدة. وعندهم ليس بمقدوره تعالىٰ لطف لو فعل بالكفار لآمنوا، ولو كان [ذلك] في مقدوره ولم يفعل ولم يعطِهم لكان بخيلاً ظالمًا، وغاية ما يقدر عليه ممَّا به صلاح الخَلْق واجب عليه، وفعل لكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو في مقدوره من مصلحته، وكما فعل بالنبي ﷺ غاية ما هو في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل مثله، وليس له علىٰ النبي ﷺ إنعام [إلا و] ليس ذلك علىٰ أبي جهل، ولو كان ذلك لكان ظالمًا فيما فعل جائرًا، بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل، وليس له أن يفعل بأحد ما هو المَفْسَدة له البتَّة. هكذا نقله النسفي في العمدة عنهم.

وقال ابن التلمساني في شرح اللمع: اختلف[3] البغداديون منهم والبصريون

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٢) شرح العمدة للنسفي ص ٣٤٠ - ٣٤٢.

(٣) تقدم هذا النص بتمامه في الأصل الرابع وهو في خصوصيات التكوين، ولم يعزه الشارح هناك إلىٰ ابن التلمساني.

مع اتفاقهم علىٰ أصل الوجوب علىٰ الله تعالىٰ، فزعم البغداديون أنه يجب علىٰ الله تعالىٰ رعاية الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، فلا يجوز في حكمه تبقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل إلا ويفعله، فقالوا بناءً علىٰ هذا الأصل: إن ابتداء الخلق واجب، ومَن علم من خلقه أنه يكلِّفه فيجب عليه إكمال عقله وإزاحة عِلَله وخلق الألطاف له. ثم قالوا: إن كل ما ينال العبدَ من الأمور المضرَّة والآلام فهو الأصلح له، وإذا ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد، وتجب علىٰ الله معاقبته إن لم يتُب ولم تكن من الصغائر. قالوا: وهو الأصلح في حق الفاسق، وقد ورد الوعيد به، وعدم وقوعه خُلْفٌ، وهؤلاء أخذوا مذاهبهم من الفلاسفة وهو أن الله تعالىٰ جواد، وأن الواقع في الوجود هو أقصىٰ الإمكان، ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادًا. وقد ألزمت المعتزلة أن الله تعالىٰ لا يكون له اختيار في ترك فعلٍ ألبتَّة [لوجوب] ابتداء الخَلْق، ووجوب اختصاصه بالوقت المعيَّن، ووجوب فعلِ الأصلح، ووجوب الثواب والعقاب، ولمَّا استبعد البصريون منهم ذلك قالوا: لا يجب أصل الخلق، لكن متىٰ أراد الله تعالىٰ تكليف عبد فيجب عليه إكمال عقله وإزاحة عِلَله وما يترتَّب علىٰ فعله من الثواب والعقاب، وهو مبنيٌّ علىٰ مسألة التحسين والتقبيح، وهو باطل، كما سيأتي، والمبنيُّ علىٰ الباطل باطلٌ.

ومن مشهور دفعِ المعتزلة بإبطال ما زعموه مناظرة شيخ السنَّة أبي الحسن الأشعري مع أبي علي الجُبَّائي رأس أهل الاعتزال في أواخر الثلاثمائة، أوردها صاحب المواقف[١] وغيره والرازي في تفسيره[٢]، وهي مذكورة في أول شرح العقائد النسفية[٣]، وقد أشار إليها المصنف حكايةً بالمعنىٰ بقوله: **(وليت شِعْري)** أي عِلْمي **(بما)** ذا **(يجيب المعتزلي في)** إثبات **(قوله: إن الأصلح واجب عليه)**

---

(١) شرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢١٨.

(٢) تفسير الرازي ١٣/ ١٩٤ - ١٩٥.

(٣) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ١١.

تعالىٰ، أي رعايته (**في مسألة نفرضها**) أي نقدِّرها (**عليه وهو أن تُفرَض مناظرة في الآخرة بين صبي**) أي صغير (**مات مسلمًا**) وإنما قيَّده بذلك بناءً علىٰ أن أطفال الكفار لا يدخلون النار (**وبين بالغ**) وهو الذي بلغ أشُدَّه فصار مكلَّفًا (**مات مسلمًا**) أي طائعًا (**فإن الله تعالىٰ يزيد في درجات البالغ**) ويرفعه (**ويفضِّله علىٰ الصبي**) المذكور (**لأنه تعب بالإيمان و**) الاجتهاد في (**الطاعات بعد البلوغ**) الذي هو من التكليف (**ويجب عليه**) تعالىٰ (**ذلك**) أي إثابة المطيع (**عند المعتزلي**) علىٰ حسب أصولهم في رعاية الأصلح (**فلو قال الصبي**) المذكور: (**يا رب، لِمَ رفعتَ منزلته عليَّ**) وزدتَه في الدرجات؟ (**فيقول**) الله تعالىٰ: (**لأنه بلغ**) سن التكليف، وتوجَّه إليه الأمر والنهي (**واجتهد في الطاعات**) وأقلع عن المنهيَّات (**فيقول الصبي**) إذ ذاك: رب (**أنت أمتني في**) سن (**الصبا**) وأوان الطفولية (**فكان يجب عليك أن تديم حياتي حتىٰ أبلغ فأجتهد**) في الطاعة فأنال منزلة رفيعة مثله (**فقد عدلتَ**) أي جِرْتَ (**عن العدل في التفضُّل عليه بطول العمر له دوني، فلِمَ فضَّلته**) عليَّ؟ (**فيقول الله**) تبارك و(**تعالىٰ**) لذلك الصبي: (**لأني علمتُ أنك لو بلغتَ**) سن التكليف (**لأشركتَ**) بي (**أو عصيتَ**) أمري (**فكان الأصلح لك الموت في**) سن (**الصبا. هذا عذرُ المعتزلي عن الله عَزَّوَجَلَّ، وعند هذا ينادي الكفار من دَرَكات لَظَىٰ**) وهو اسم طبقة من طبقات جهنم، واستعمال الدَّرَكات فيها كاستعمال الدرجات في الجنة (**ويقولون**) جميعًا: (**إلهنا، أما علمتَ أننا إذا بلغنا أشركنا**) أو عصينا (**فهلاَّ أَمَتَّنا في**) سن (**الصبا، فإنَّا**) قد (**رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم، فبماذا يجاب عن ذلك**) السؤال؟ (**وهل يجب عند هذا إلا القطع**) والجزم (**بأن الأمور الإلهية**) بما فيها من خفايا الحِكَم والأسرار (**تتعالىٰ**) وتترفَّع (**بحكم الجلال**) وهو احتجاب الحق عنا بعزَّته (**عن أن توزَن بميزان أهل الاعتزال**) المائل عن سَمْت الاعتدال.

تنبيه:

هذه المسألة المفروضة أوردها ابن الهمام في المسايرة وجعلها مناظرة

بين الأشعري والجُبَّائي، قال[١]: وكان يتلمذ له وعلىٰ مذهبه، فتاب وصار إمامًا في السنَّة، فقال الأشعري للجُبَّائي: أرأيتَ لو أن صبيًّا مات ... الخ، وفيه أن قوله «فيقول الله عَزَّوَجَلَّ: لأنه بلغ واجتهد» هو جواب الجُبَّائي، و«عند هذا ينادي الكفار ...» الخ هو ردُّ الأشعري علىٰ الجُبَّائي، وفي آخره: فانقطع الجبائي، وتاب الأشعري عن الاعتزال، وأخذ في نقض قواعد المعتزلة. وهو[٢] أظهر ممَّا في المواقف وأول شرح العقائد أنه ناظره في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعًا والآخر عاصيًا والثالث صغيرًا، وألزمه في قول العاصي: يا رب، لِمَ لَمْ تمتني صغيرًا لئلاَّ أعصي لك أمرًا فلا أدخل النار؛ لِما يُتخيَّل أن لهم دفع الإلزام به بأن إماتته للصغير في صغره للعلم بأنه لو بلغ لكفر وأضل غيرَه، فأماته لمصلحة الغير سيَّما إذا كان الغير كثيرًا لظهور رجحانه، وليس في إبقاء العاصي ذلك، كما تصدَّىٰ أبو الحسين لدفع الإلزام به عن شيخه الجبائي بعد أربعة أدوار أو أكثر، لكنه تحكُّمٌ كما في التفسير الكبير[٣]، ويلزمهم منعُ النفع عمَّن لا جناية له لإصلاح غيره، وهو ظلمٌ عندهم؛ فإن مذهبهم وجوب الأصلح بالنسبة إلىٰ الشخص لا بالنسبة إلىٰ الكل من حيث الكل كما ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالَم كما في شرح العَضُدية[٤]، وأنه لو منعه لذلك فكيف لم يمُت قبل البلوغ فرعون وزرادشت وغيرهما من المضلِّين لإصلاح كثير من العالَمينَ، كما في التبصرة وشرح المقاصد[٥]، فلا وجه لِما قيل إن للجبائي

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ١٥٠.

(٢) إشارات المرام ص ١٩٧.

(٣) تفسير الفخر الرازي ١٣/ ١٩٦. وقد علق الرازي علىٰ هذه المناظرة بقوله: «صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله تعالىٰ إنما لزمت علىٰ قول المعتزلة، وأما علىٰ قول أصحابنا فلا مناظرة البتة بين العبد وبين الرب، وليس للعبد أن يقول لربه: لم فعلت كذا أو ما فعلت كذا؟ فثبت أن خصماء الله هم المعتزلة لا أهل السنة».

(٤) شرح العقيدة العضدية للدواني ص ١٠٠.

(٥) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٣٣٣، وفيه: «من علم الله منه الكفر والعصيان أو الارتداد بعد الإسلام فلا خفاء في أن الإماتة أو سلب العقل أصلح له، ولم يفعل. فإن قيل: بل الأصلح التكليف =

أن يقول: الأصلح واجب علىٰ الله إذا لم يوجب تركُه حفظَ أصلح آخر موجبه بالنسبة إلىٰ شخص آخر، فلعله كانت إماتة الأخ الكافر موجِبة لكفر أبويه وأخيه؛ لكمال الجزع علىٰ موته، فكان الأصلح لهم حياته، فلما حُفظ هذا الأصلح وجب فوتُ الأصلح له، ولعله كان في نسله صُلَحاء كان الأصلح لهم إيجادهم، فلرعاية الكثيرين فات الأصلحُ له.

وإذا تأملتَ ما ذكرتُ ظهر لك أن المصنف أعرض عن هذه المناظرة وقلبها في صورة أخرىٰ مفروضة؛ لانطباق مقصوده عليها.

ويقرُب من هذا سياق ابن التلمساني في شرح اللمع، حيث قال(١): وقد ألزمهم الأصحاب فيمن أماته الله صغيرًا وفيه حرمانه مما يترتَّب علىٰ التكليف من الثواب الجزيل، فإن قالوا: علم الله منه أنه لو بلغ وكلَّفه لَما آمن، قلنا: فيلزمكم أن يميت الله تعالىٰ سائرَ الكفار دون البلوغ لعلمِه أنهم لا يؤمنون، فهو أصلح لهم من إبقائهم [وتكليفهم] وتخليدهم في النار. ا.هـ.

وسياق النسفي في الاعتماد(٢): ثم يقال لهم: صبي عاش حتىٰ بلغ وأسلم وختم بالإسلام، وصبي مات في صغره، وصبي بلغ وكفر وارتد بعد الإسلام، فلِمَ أبقىٰ الصبيَّ الأول؟ فإن قالوا: لأنه أصلح له؛ فإنه ينال بإسلامه وما أتىٰ به من الطاعات الأجرَ العظيم، قيل [لهم]: لِمَ لم يُبْقِ الثاني؟ فإن قالوا: لأن ذلك أصلح

= والتعريض للنعيم الدائم لكونه أعلىٰ المنزلتين. قلنا: فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلاً، وكيف لم يكن التكليف والتعريض لأعلىٰ المنزلتين أصلح له، وبهذه النكتة ألزم الأشعري الجبائي ورجع عن مذهبه. فإن قيل: علم من الطفل أنه إن عاش ضل وأضل غيره فأماته لمصلحة الغير. قلنا: فكيف لم يمت فرعون وهامان ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين أطفالاً، وكيف لم يكن منع الأصلح عمن لا جناية له لأجل مصلحة الغير سفهاً وظلماً».

(١) شرح لمع الأدلة ص ١٧٧.

(٢) شرح العمدة ص ٣٤٦.

له؛ لأنه تعالىٰ علم أنه لو بلغ لكفر واستحق الخلود في النار، فكانت إماتته صغيرًا أصلح له، قيل لهم: لِمَ لم يُمِت الثالثَ كما أمات الثاني؟ ولا انفصال لهم عن هذه البتَّة، فتأملْ.

فصل:

ومن[1] أجوبة الماتريدية في الرد عليهم من النقل والعقل، أما الأولىٰ فقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩] ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لآمنوا لم تكن لهذه الآية فائدة [سوىٰ] ادِّعاء قدرة ومشيئة ليستا له كفعل المتصلِّف الذي يتحلَّىٰ بما ليس فيه.

وقوله تعالىٰ: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥] ففي الآيتين دليل علىٰ بطلان القول بالأصلح؛ إذ عندهم كل ما يفعله تعالىٰ عليه أن يفعل، كذلك في الحكمة، وكل مَن فعل ما عليه فعلُه فإنه لا يوصَف بالفضل والإفضال، فمقتضىٰ مذهبهم لا يكون من الله تعالىٰ تفضيل لبعض الرسل، وهو خلاف النص.

وبالسنَّة، وهو قوله ﷺ: «ولو أراد الله تعالىٰ بالنملة صلاحًا ما أنبت لها جناحًا». والحديث صحيح من رواية عليٍّ رضي الله عنه[2].

---

(١) شرح العمدة ص ٣٤٢ - ٣٤٥.

(٢) أخرجه أبو بكر الكلاباذي في كتابه بحر الفوائد (أو معاني الأخبار) ١/ ٢٩٧ (ط - دار السلام بالقاهرة) في آخر حديث طويل. ثم قال: «النمل مسكنها تحت الأرض، واحترازها من الآفات في لزوم مساكنها، فإذا ظهرت علىٰ وجه الأرض تعرضت للآفات، فإذا نبت لها جناح نهضت للطيران علىٰ ضعف فسقطت في ماء فغرقت، أو نار فاحترقت، أو في فم طائر فابتلعها، أو بعدت عن مساكنها فلم تهتد إليها، وفي هذا فسادها وإهلاكها. ويجوز أن يكون ذلك مثلا لكل متعد طوره ومجاوز قدره بنظره إلىٰ نفسه بقوة يحدثها الله له من عمر أو آلة. وفيه دليل علىٰ بطلان القول بالأصلح، ودليل علىٰ أن الله تعالىٰ يفعل بمن يشاء ما شاء من صلاح أو غيره». وفي إسناده ابن لهيعة، وهو ضعيف.

وبالوجود، فإن الله تعالىٰ فعل بالكافر ما لا صلاح له فيه، بل له فيه مَفْسَدة، حيث أبقاه إلىٰ وقت بلوغه، وركَّب فيه العقل، مع علمه بأنه لا يؤمن بل يكفر، ولا شك أن إماتته في صغره وعدم تمييزه أصلح له إذا علم أنه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله، وكذا مَن عاش مدةً علىٰ الإسلام ثم ارتد بعد ذلك فإن إبقاءه مع علمه بأنه يرتد ليس بمصلحة له، وقد فعل ذلك، ولو كان تعالىٰ قبض روحه قبل ارتداده بساعة لكان أصلح له، وكذا إبقاء الكافرين وإملائهم ليزدادوا إثمًا.

وبالإجماع؛ فإن المسلمين وأهل الأديان [السماوية] كلهم يطلبون المعونة من الله تعالىٰ علىٰ الطاعات، والعصمة عن السيئات، وكشف ما بهم من البليَّات، وقد نطق النص بذلك. ثم الحال لا يخلو: إن كان ما سألوا من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالىٰ أو لم يؤتِهم، فإن كان آتاهم فسؤالهم سفهٌ وكفران للنعم؛ إذ السؤال لمَّا كان عند العقلاء لِما لم يكن موجودًا فيسئل كان الاشتغال بالسؤال إلحاقًا لهذه النعمة الموجودة بالمعدوم، وجلَّ تعالىٰ أن يأمر في كتبه المنزَّلة الأنبياء والأولياء[(١)] أن يشتغلوا بما هو سفهٌ وكفران للنعمة. وإن لم يؤتهم فلا يخلو إما أن يجوز له أن لا يؤتيهم أو لا يجوز، فإن كان لا يجوز له أن لا يؤتيهم بل يجب عليه علىٰ وجهٍ كان بمنعه ظالمًا، وكان السؤال في الحقيقة كأنهم قالوا: اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحَق عليك ولا تَجُرْ علينا. ومَن ظن أن الأنبياء والأولياء اشتغلوا بمثل هذا الدعاء فقد كفر من ساعته، وإن كان يجوز له أن لا يؤتيهم ذلك فقد بطل مذهبُهم.

وبالمعقول، ففيه تسفيه الله تعالىٰ في طلب شكر ما أسدىٰ؛ إذ الشكر يكون علىٰ الإفضال دون قضاء الحق وتناهي قدرة الله تعالىٰ حيث لا يقدر علىٰ أن يفعل بأحد أصلح ممَّا فعل، ولم يبقَ في مقدوره ولا في خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم وإبطال منَّة الله تعالىٰ علىٰ عباده بالهداية حيث فعل ما فعل علىٰ طريق قضاء حق واجب عليه، ولا منَّة في هذا، فيكون الله تعالىٰ بقوله: ﴿ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ

---

(١) في المطبوعة: في كتبه المنزلة علىٰ الأنبياء أن. والمثبت من شرح العمدة.

﴿١٠٥﴾ [البقرة: ١٠٥] وبقوله: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧] متصلِّفًا؛ إذ لا فضل ولا منَّة في قضاء مستحَق عليه. وبالله التوفيق.

(**فإن قيل: مهما قدر**) سبحانه وتعالىٰ (**علىٰ رعاية الأصلح للعِباد ثم سلَّط عليهم أسباب العذاب**) ومنعهم الأصلحَ (**كان ذلك قبيحًا لا يليق بالحكمة**) تعالىٰ الله عن ذلك (**قلنا: القبح**) لغةً (**ما لا يوافق الغرَض**) وهو الغاية التي يُتحرَّىٰ إدراكها[1] (**حتىٰ إنه قد يكون الشيء قبيحًا عند شخص**) لأمرٍ ما (**حسنًا عند غيره إذا وافق غرَض أحدهما دون الآخر**) فإنما يتم قبحُ الشيء وحُسنُه بموافقة الأغراض (**حتىٰ**) إنه قد (**يستقبح قَتْلَ الشخصِ أولياؤه**) بنصب اللام من «قتل» علىٰ أنه مفعول، و«أولياؤه» فاعل مؤخَّر، والضمير عائد علىٰ الشخص (**ويستحسنه أعداؤه**) فبتفاوت الأغراض اختلف الاستقباح والاستحسان (**فإن أريدَ بالقبيح**) الذي ترتَّب من عدم رعاية الأصلح (**ما لا يوافق غرَض الباري سبحانه**) وتعالىٰ (**فهو محال؛ إذ لا غرض له**) تعالىٰ (**فلا يُتصوَّر منه قبحٌ**) بهذا المعنىٰ، وهذا (**كما لا يُتصوَّر منه ظلمٌ؛ إذ**) هو المالك المطلَق، والخلق خلقُه، والمُلْك مُلْكه، ومعنىٰ الظلم: مجاوزة الحدود، والتصرُّف في غير المِلْك، و(**لا يُتصوَّر منه التصرُّف في مِلك الغير**) لأنه في الحقيقة لا غير فيكون له مِلك (**وإن أريدَ بالقبيح ما لا يوافق غرَض الغير فلِمَ قلتم إن ذلك عليه**) تعالىٰ (**محال؟ وهل هذا إلا مجرد تَشَهٍّ**) تشتهيه النفسُ (**يشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار**) في مسألة الصبي والبالغ.

وفي الاعتماد للنسفي[2]: وليس منع الأصلح بخلاً؛ لأنَّ منع ما كان منعُه

---

(١) قال الراغب الأصفهاني في المفردات في غريب القرآن ص ٣٥٩: «الغرض: الهدف المقصود بالرمي، ثم جعل اسما لكل غاية يتحرىٰ إدراكها. والغرض ضربان: غرض ناقص وهو الذي يتشوف بعده شيء آخر كاليسار والرئاسة ونحو ذلك مما يكون من أغراض الناس. وتام وهو الذي لا يتشوف بعده شيء آخر كالجنة».

(٢) شرح العمدة ص ٣٤٦.

حكمةً وهو حق المانع لا حق غيره قبله [لن يكون بخلاً] بل يكون عدلاً، ثم الجود إنما يتحقَّق بالإفضال لا بقضاء الحق المستحَق، وعندهم لا إفضال، بل كل ذلك قضاء حق واجب عليه للغير، فلا يُتصوَّر عندهم تحقيق الجود، وعندنا بما يعطي جوادٌ متفضِّل، وبما يمنع مما هو حقه عادلٌ. ا.هـ.

ولما[1] كان من مذهب الاعتزال أن ترك رعاية الأصلح بخلٌ يجب تنزيهه تعالىٰ عنه، وكان من الجواب لهم أنه ليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغ أقصىٰ الغايات الممكنة في الإحسان إلىٰ كل عبد، بل هو سبحانه الحكيم، يفعل ما هو مقتضىٰ حكمته الباهرة من الإعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء دون إيجاب يسلب الاختيار والمشيئة كما قال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٥٤، الحديد: ٢١، الجمعة: ٤] تعرَّض المصنف لِذِكر الحكيم بقوله: (**ثم الحكيم**) في أسمائه تعالىٰ (**معناه: العالِم**) قاله ابن الأعرابي[2]، زاد غيرُه: (**بحقائق الأشياء**) كما هي هي، ولا يعلم كُنْه حقائق الأشياء غيره، فهو الحكيم المطلَق، ويطلق أيضًا علىٰ (**القادر علىٰ إحكام فعلِها**) بإحسان العمل وإتقان الصنع (**علىٰ وفق إرادته**) فالمعنىٰ الأول يرجع إلىٰ العلم، والثاني إلىٰ القدرة، ولذلك قالوا: الحكيم: ذو الحكمة، وهي عبارة عن كمال العلم وإحسان العمل وإتقان الصنع.

وقال ابن التلمساني[3]: الحكيم هو الذي يفعل علىٰ وفق إرادته وعلمِه، ويرجع معناه إلىٰ صفة العلم والقدرة [والإرادة].

وفي «الأسماء والصفات» لعبد القاهر البغدادي: الحكيم هو العالِم بالمستور الخفيِّ علىٰ غيره، فهو من الأوصاف الثابتة له في الأزل؛ لأنه في الأزل كان عالمًا

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ١٤٦.

(٢) ذكره الجوهري في الصحاح ٥/ ١٩٠١، ونقله عنه الزبيدي في تاج العروس ٣١/ ٥٢١، ولم ينسباه إلىٰ ابن الأعرابي.

(٣) شرح لمع الأدلة ص ١٩٨.

بجميع المعلومات علىٰ التفصيل. وقيل: هو المحكِم لأفعاله علىٰ إتقانها، أو هو الممتنع عن الفساد، فهو إذًا من الأوصاف التي استحقَّها بفعله، ولا يكون حينئذٍ من أوصافه الأزلية، وعلىٰ المعنىٰ الآخر من أوصافه المشتقَّة من أفعاله، وقد اختُلف في معنىٰ الحكيم، فقال أصحابنا: الحكيم في فعله: مَن أصاب مرادَه علىٰ حسب قصده، وعند المعتزلة: مَن كان في فعله منفعة له أو لغيره.

(**وهذا من أين يوجِب رعايةَ الأصلح**) والصالح للعِباد؟ ومن أصول المعتزلة حملُ الغائب علىٰ الشاهد، وقد ردَّ عليهم المصنف ذلك بقوله: (**وإنما الحكيم منَّا**) أي إذا أطلق الحكيم علىٰ أحدنا أريد به ذو الحكمة، وهي إصابة الحق بالعلم والعقل[1]، فهو (**يراعي الأصلحَ**) والصالحَ (**نظرًا لنفسه؛ ليستفيد به في الدنيا ثناء**) جميلاً (**وفي الآخرة ثوابًا**) جزيلاً (**أو يدفع به**) أي بمراعاة الأصلح (**عن نفسه**) مَضَرَّة عاجلة أو آجلة (**رأفةً**)[2] لها (**ورحمةً**) عليها (**وكل ذلك علىٰ الله سبحانه وتعالىٰ محالٌ**) وقد أظهروا فساد قول المعتزلة من أن الحكمة ما كان موضوعًا لطلب منفعة أو لدفع مَضَرَّة، بوجوه كثيرة ليس هذا محل ذِكرِها. وبالله التوفيق.

(**الأصل الثامن: أن معرفة الله سبحانه**) بتوحيده واتِّصافه بصفات الكمال وطاعة أوامره (**واجبة**) علىٰ كل مكلَّف اتفاقًا، ولكن وجوبها عند أهل الحق (**بإيجاب الله تعالىٰ وشرعه**) بواسطة رسله الكِرام (**لا بالعقل**) أي ممَّا يجب الإيمان به أن العقل لا يستقلُّ بإدراك المؤاخَذة الشرعية المتعلِّقة بالفعل والترك، فلا تحسين ولا تقبيح بالعقل، وهذا الأصل هو الملقَّب بالتحسين والتقبيح العقليين، وعليه يترتَّب ما ذكره المصنف قبل هذا في الأصلين من مسألة التكليف وإيلام البهائم، ولذا قيل: إن تقديم هذا البحث عليهما كان أحسن، وقد لاحظ

---

(١) في المطبوعة: والعمل. والمثبت من المفردات للراغب ص ١٢٧، وعمدة الحفاظ للسمين الحلبي ١/ ٤٤١.

(٢) كذا في المطبوعة، ونص الإحياء: أو يدفع به عن نفسه آفة، وكل ذلك ... الخ.

ذلك ابن الهمام في المسايرة، فأورد الكل في أصل واحد، وحاصل الكلام فيه: أن أهل السنة والجماعة من الأشاعرة اتفقوا علىٰ أن الأفعال توصَف بالحُسن والقبح لكن لا لذواتها ولا لأوصافها ولا لاعتبارات تلحقها، وإنما توصَف من حيث تعلُّق خطاب الشرع بها، فإن تعلق بها نهيٌ فهي قبيحة، فإذًا القبيح: ما نهىٰ الشارعُ عنه، وإن لم يتعلق بها نهيٌ فهي حسنة، فإذًا الحَسن: ما لم ينهَ الله عنه، فالحُسن راجع إلىٰ كون الفعل لم يتعلق به نهيٌ، والقبح راجع إلىٰ كون الفعل تعلق به نهيٌ، فنفس التعلُّق أوجب له هذا الحكمَ من الحُسن والقبح الذي هو محل النزاع (**خلافًا للمعتزلة**) [أي] جمهورهم وللماتُريدية، علىٰ ما سيأتي بيان أقوالهم في ذلك والدليل عليه من النقل والعقل.

ولمَّا كان الدليل النقلي الذي هو قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥] يحتمل العذابَ الدنيوي ويحتمل العذاب الأخروي أعرض عنه وتمسَّك بدليل العقل فقال: (**لأن العقل**) إذا كان موجِبًا (**وإن أوجب الطاعةَ**) لله تعالىٰ (**فلا يخلو إما أن يوجبها لغير فائدة**) عاجلة أو آجلة (**وهو محال؛ فإن العقل لا يوجب العَبَثَ**) وهو ما لا فائدة فيه (**وإما أن يوجبها**) أي الطاعة (**لفائدة وغرض، وذلك لا يخلو إما أن يرجع**) ذلك الغرض (**إلىٰ المعبود**) جل وعز (**وذلك محال في حقه تعالىٰ؛ فإنه**) تعالىٰ (**يتقدَّس**) ويتنزَّه (**عن الأغراض والفوائد**) إذ الغرض هو الحامل للفاعل علىٰ تحصيل كمال عنده أو به أو دفع نقص كذلك، وكل ذلك يستحيل علىٰ الباري جل وعز (**بل الكفر والإيمان والطاعة والعصيان في حقه تعالىٰ سيَّان**) أي متساويان (**وإما أن يرجع ذلك إلىٰ غرض العبد، وهو أيضًا محال لأنه**) لا يخلو إما أن يكون في الحال أو في المآل، ومن المعلوم البيِّن أنه (**لا غرض له في الحال، بل يتعب به**) ويقع في تكليف ومشقَّة (**وينصرف عن الشهوات**) النفسية (**بسببه، و**) أيضًا ليس له غرض في المآل؛ لأنه (**ليس في المآل**) أي في الآخرة (**إلا الثواب والعقاب**) علىٰ الطاعة والعصيان (**ومن أين يُعلَم**) للعبد،

بالبناء للمفعول، واللام مفتوحة (**أن الله تعالىٰ يثيب**) أي يجازي (**علىٰ المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما**) أي علىٰ كلٍّ منهما، ولا طريق إلىٰ العلم بذلك (**مع أن الطاعة والمعصية في حقه تتساويان؛ إذ ليس له إلىٰ أحدهما مَيْلٌ**) يُعرَف به (**ولا به**) أي بالعبد (**لأحدهما اختصاص، وإنما عُرف تمييز ذلك**) من بعضه (**بالشرع**) علىٰ لسان الرسل، فثبت بذلك أن الموجِب هو الشرع لا العقل، ومنهم مَن أخذ هذه المسألة بالمقايسة بين الشاهد والغائب، وقد ردَّ عليه المصنف بقوله: (**ولقد زلَّ**) أي وقع في الزَّلَل (**مَن أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق، حيث يفرِّق المخلوق**) ويميِّز (**بين الشكر والكفران**) والشكر[1] هو تصوُّر النعمة وإظهارها، والكفران: نسيان النعمة وسترها (**لِما له من الارتياح**) والانبساط (**والاهتزاز**) الاهتشاش (**والتلذُّذ بأحدهما دون الآخر**) وغاية ما يقال فيه إنه يرجع إلىٰ ملاءمة الطبع، وليس هذا محل النزاع.

قال أبو الخير القزويني: من شرط الموجِب أن يكون حيًّا عالمًا ملكًا، علىٰ الثواب والعقاب، والعقل عَرَضٌ يستحيل أن يتَّصف بصفة ما. وأيضًا، العقل لو صلح للإيجاب بشيء لصلح إيجاب جميع الواجبات. وأيضًا، نحن نرىٰ فعلين متماثلين وأحدهما حَسنٌ والآخر قبيح، كالوطء نكاحًا والوطء سفاحًا، وكالقتل ابتداءً والقتل احتذاءً، فدل علىٰ أن الحُسن والقبح بإثبات الشرع فقط. ا.هـ.

و[قد] أوسع الكلامَ في إبطال هذه المسألة ابنُ التلمساني في شرح اللمع فقال[2]: اعلمْ أن الحَسن والقبيح يُطلَقان باعتبارات ثلاثة:

الأول: الحَسن هو الملائم للغرض، والقبيح هو المخالف للغرض، والملاءَمة ترجع إلىٰ ميل النفْس والطبع، وهما بهذا الاعتبار يرجعان إلىٰ أمر عرفيٍّ

(١) المفردات للراغب ص ٢٦٥.

(٢) شرح لمع الأدلة ص ١٧٢ - ١٧٦.

مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، وتفسير الحسن والقبيح بهذا الاعتبار لا نزاع فيه.

الثاني: الحسن: كل صفة كمالٍ كالعلم [فإنه حسن] بنوعه، والقبح ضده كالجهل بنوعه، وهذا عقليٌّ لا نزاع فيه أيضًا.

الثالث: الحسن: ما ينال فاعلُه الثناءَ من الله تعالىٰ والثواب، أو اللوم والعقاب علىٰ تركه في الدنيا والآخرة، والقبيح ضده، وهذا محل النزاع، فالأشعرية تقول: إن ذلك يرجع إلىٰ وقوع جائز غيبيٍّ، ووقوع الجائزات الغيبية لا يُهتدَىٰ إليه إلا بإنباء الصادق عادةً، والمعتزلة والخوارج والكَرَّامية تقول: إن الباري تعالىٰ حكيم، وإن الحكيم لا يفعل ولا يأمر ولا ينهىٰ إلا علىٰ وفق الحكمة، والباري لا ينتفع ولا يتضرَّر، فتعيَّن حصرُ الصلاح فيما يرجع إلىٰ جلب نفع للعبيد أو دفع ضرر عنهم، قالوا: وإذا كان مضمون الفعل مصلحة خالصة أو راجحة فالحكيم لا بد أن يرجح فعله علىٰ تركه، وإن كان مضمونه مَفْسَدة خالصة أو راجحة فالحكيم لا بد أن يرجح تركه علىٰ فعله، وإن استوت جهة المصلحة والمَفسدة فيه فموجِب ذلك التخييرُ، فإذا وُفِّقنا بعقولنا إلىٰ شيء من ذلك إما بضرورة أو نظرٍ حكمنا به، وإذ وقفت العقول علىٰ إدراك شيء من ذلك تلقَّيناه من الشارع، فالشرع مخبِر عن حال المحل، كالحكيم الذي يخبر عن هذا العقار أنه بارد أو حار لا أنه يُثبِت حكمًا في المحل، وعلىٰ هذا الأصل يعسُر عليهم القولُ بالتقبيح، ثم قسَّموا الأفعال إلىٰ ثلاثة أقسام: منها ما يُدرَك حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارِّ، ومنها ما يُدرَك حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، ومنها ما لا يستقلُّ العقل بإدراك حسنٍ فيه ولا قبحٍ حتىٰ يَرِدَ الشرع به كحُسن صوم آخر يوم من شهر رمضان وقبح صوم أول يوم من شوَّال.

وقد تمسَّك الأصحاب في الرد عليهم بالمناقضة العُرْفية والمذهبية والعقلية؛ فأما العرفية فقالوا: ادَّعيتم إدراك حسن بعض الأفعال وقبحها بضرورة العقل،

وحكم الضروري أن لا يختلف فيه العقلاء عادةً وعرفًا، ونحن نخالفكم، ولا يمكنكم حملُ ذلك علىٰ العادة؛ فإن العادة تحيل مثلَ ذلك من [الخلق الكثير و] الجَمَّاء الغفير مع توالي العصور ومرِّ الدهور. قالوا: إنَّا لم نخالفكم في شيء البتَّة، فإنَّا نحسِّن جميع ما تحسِّنونه، ونقبِّح جميعَ ما تقبِّحونه، وإنما الخلاف في المَدْرَك، فنحن نقول: إنه من العقل، وأنتم تقولون: إنه من الشرع، ولا يبعُد الاختلافُ في المَدْرَك بعد الاتفاق علىٰ أصل الحكم كاختلافكم مع الكعبي في أن خبر التواتر يفيد العلمَ ضرورةً أو نظرًا. وأجاب الأصحاب بوجهين:

أحدهما: أنَّا لم نتفق قط في صورة إلا في اللفظ، والحسن منا ومنكم مقول بالاشتراك اللفظي، فنحن نقول إنه يرجع إلىٰ تعلُّق الخطاب والقول، ولا يكتسب المَقُول من القول صفةً كما لا يكتسب المعلوم من العلم صفةً، وأنتم تزعمون أنه صفة في المحل نفسه أو تابع له في الحدوث عند الجمهور منكم، ونحن ننفي القسمين معًا.

الثاني: أنَّا لا نسلِّم الكلية؛ فإنه يحسُن عندنا من الله تعالىٰ إيلام البرايا من غير جُرم سابق ولا التزام عوض لاحق، وأنتم لا تقضون بحسنه من الله تعالىٰ إلا بأحد الأمرين، فلم نتفق في كل صورة.

وأما المناقَضة المذهبية فقالوا: ادَّعيتم أن الإيلام قبيح، وأنه يحسُن للنفع الراجح، وادَّعيتم أن الكذب قبيح، وأنه لا يحسُن في النفع الراجح، ومن صُوَر ذلك أن تكون فيه نجاة نبيٍّ، فقال أبو هاشم: ألتزم التسويةَ بين الصورتين، وأحكم أن الكذب يحسُن في مثل هذه الصورة، فقيل له: إذا قلتَ إن من جنس الكذب ما يوصَف بالحُسن، ومن أصلك أن كل حسنٍ يصح من الله فعلُه، والمتكلم علىٰ أصلك مَن فعل الكلام لا من قام [الكلام] به، فجوِّزْ أن يخلق الله تعالىٰ كذبًا نافعًا ويتَّصف به. فتبلَّد ولم يحرِ جوابًا.

وأما المناقضة العقلية وهو أن الفعل ابتداءً كالفعل انتهاءً، فإنهما مستويان في الصورة والصفة، بدليل أن الغافل عن المستند فيهما لا يفرِّق بينهما، وقد قضيتم بقبحه ابتداءً وبحسنه انتهاءً، وحكم المِثْلينِ أن لا يفترقا في صفات النفْس ولا ما يلازم النفسَ.

وللمعتزلة شُبَهٌ:

الأولىٰ: قالوا: إن العقلاء مجمعون علىٰ تحسين الصدق النافع وتقبيح الكذب الضار والظلم الذي لا ينتفع به الظالم، وتحسين شكر المنعم وإنقاذ الهلكىٰ والغرقىٰ. قالوا: وقد اعترف بـ[جميع] ذلك من ينفي الشرائع من البراهمة، فدل علىٰ أنه من موجِبات العقول. قلنا: ذلك يرجع إلىٰ الملاءمة والمنافرة، ونحن نسلِّمه، ومحل النزاع غير ذلك وهو أنه إذا فعل شيئًا من ذلك يثاب عليه في الآخرة أو يعاقَب علىٰ تركه، ومجرد العقل لا يهتدي لذلك، وأما قولكم إن البراهمة حسَّنت بعقولها، قلنا: جهلوا كجهلكم، كما أنهم قبَّحوا إيلام البهائم مطلقًا، وأنتم تحسِّنونه بجناية سابقة أو التزام عوض لاحق.

الشبهة الثانية: قالوا: مَن له غرض يناله إن صدق أو كذب فإنه يختار الصدق علىٰ الكذب، وما ذاك إلا لحسنه عقلاً. قلنا: موجِبه اعتقاد الشرائع. قالوا: نفرضه فيمن لم يعتقد ذلك. قلنا: لاعتقاده موجِب مذهبكم. قالوا: نفرضه فيمن نشأ في جزيرة ولم يتصل به شرعٌ، ولا خالط غيرَه من أرباب المذاهب. قلنا: إذا بالغتم في الفرض إلىٰ هذه الصورة فحينئذٍ يمنع ترجيحه للصدق.

والشبهة الثالثة: قالوا: لو حسُن من الله كلُّ شيء لحسُن منه خلقُ المعجزة علىٰ يد الكاذب، وحينئذٍ لا يتميَّز النبي علىٰ المتنبِّئ. قلنا: مَن صار من أصحابنا إلىٰ أن دلالة المعجزة عقلية فإنه يمنع صدور ذلك علىٰ يد الكاذب؛ لأن الدلالة العقلية تدل بنفسها، فلو وُجدت غير دالَّة لانقلب الدليلُ شبهةً، والعلمُ جهلاً،

وقلبُ الأجناس محالٌ، ومَن صار إلىٰ أن دلالتها عادية جوَّزَ صدورَها علىٰ يد الكاذب. قال: والجواز العقلي لا يمنع القطع بالدلالة بناءً علىٰ استمرار العادة، كما أنَّا نقطع بأن كل إنسان نشاهده مخلوق من أبوين وإن جوَّزنا خلقه من غير تردد في أطوار الخِلقة، وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم.

الشبهة الرابعة: قالوا: لو لم يكن الكذب قبيحًا لعينه لجاز أن يخلق الله تعالىٰ كذبًا ويتَّصف به. قلنا: هذا لازِمُ أصلِكم؛ فإنكم تزعمون أن المتكلم مَن فعل الكلامَ، ونحن نقول: المتكلم من قام به الكلامُ، وكلام الله تعالىٰ أزليٌّ متَّصف بالصدق، ويستحيل وصفُه بالكذب؛ لِما فيه من النقص. ا.هـ.

وقال شارح الحاجبية: لو حسُن الفعلُ أو قبُحَ لذاته لَما اختلف؛ لأن ما بالذات لا يختلف، لكنه قد اختلف كالقتل ظلمًا وحدًّا، والضرب تعذيبًا وتأديبًا. وأيضًا، لو حسُن الفعلُ أو قبُح لغير الطلب لم يكن تعلُّقُ الطلب لنفسه؛ لتوقُّفه علىٰ أمر زائد علىٰ ذلك التقدير وهو الحسن والقبح، والتالي باطل؛ لِما يلزم عليه من تخلُّف الصفات النفسية، فالمقدَّم مثله.

فصل:

وحاصل ما في المسايرة وشرحه ما نصه[1]: لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح بمعنىٰ صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل، والعدل والظلم، ورد شرعٌ أمْ لا، وكذا بمعنىٰ ملاءمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة إلىٰ أعدائه وأوليائه وفاقًا منا ومن المعتزلة، وإنما النزاع في استقلاله بدركه في حكم الله تعالىٰ، فقالت المعتزلة: نعم، يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالىٰ في الفعل بالمنع علىٰ وجه ينتهض سببًا للعقاب إذا أدرك قبحه، وبثبوت حكمه تعالىٰ فيه بالإيجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه علىٰ وجه يستلزم تركُه قبحًا، كشكر المنعم بناءً منهم علىٰ أن للفعل في نفسه حسنًا وقبحًا ذاتيينِ، أي تقتضيهما ذات الفعل كما

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ١٥١ - ١٦٣.

ذهب إليه قدماؤهم، أو لأجل صفة فيه حقيقية توجبهما له كما ذهب إليه الجُبَّائية، وبأنه قد يستقلُّ بدَرْكهما العقلُ فيعلم حكم الله تعالىٰ باعتبارهما فيه، وقد لا يستقلُّ فلا يحكم فيه بشيء حتىٰ يَرِد الشرعُ. وقالت الأشاعرة قاطبةً: ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح ذاتيَّانِ، ولا لصفة توجبهما، وإنما [حسَّنه] ورود الشرع بإطلاقه، وقبَّحه وروده بحظره، وإذا ورد بذلك حسَّنَّاه أو قبَّحناه بهذا المعنىٰ، فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة إلىٰ الوصفين كحاله قبل وروده، فلا يجب قبل البعثة شيءٌ، لا إيمان ولا غيره، ولا يحرم كفرٌ. وقالت الحنفية قاطبةً بثبوت الحسن والقبح للفعل علىٰ الوجه الذي قالته المعتزلة، ثم اتفقوا علىٰ نفي ما بَنَتْه المعتزلةُ علىٰ إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الأصلح ووجوب الرزق والثواب علىٰ الطاعة والعوض في إيلام الأطفال والبهائم والعقاب بالمعاصي إن مات بلا توبة بناءً علىٰ منع كون مقابلاتها خلاف الحكمة، بل قالوا: ما ورد به السمع من وعدِ الرزق والثواب علىٰ الطاعة وألم المؤمن والطفل حتىٰ الشوكة يُشاكُها محضُ فضلٍ وتطوُّلٍ منه لا بد من وجوده لوعده، وما لم يَرِدْ به سمعٌ كتعويض البهائم عن آلامها لم نحكم بوقوعه وإن جوَّزناه عقلاً، ولا أعلم أحدًا منهم جوَّزَ عقلاً تكليفَ ما لا يطاق، فهم في هذا مخالفون للأشعرية، ومع القول بالحسن والقبح العقليين اختلفوا هل يترتَّب علىٰ العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم الله في ذلك الفعل تكليفيٌّ؟ فقال الأستاذ أبو منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند: نعم، يعلم علىٰ هذا الوجه وجوب الإيمان بالله وتعظيمه، وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه تعالىٰ كالكذب والسَّفَه، ووجوب تصديق النبي، وهو معنىٰ شكر المنعم. وروىٰ الحاكم الشهيد في «المنتقىٰ» عن أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه؛ لِما يرىٰ من خلق السموات والأرض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته. وعنه أيضًا: لو لم يبعث الله رسولاً لوجب علىٰ الخلق معرفته بعقولهم. ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة علىٰ خلاف المهيع الأول، قالوا: العقل عندهم إذا أدرك الحسنَ والقبح يوجب بنفسه علىٰ الله وعلىٰ العِباد مقتضاهما، وعندنا معشر

الحنفية الموجِبُ لمقتضىٰ الحسن والقبح هو الله تعالىٰ، يوجبه علىٰ عباده، ولا يجب عليه شيء باتفاق أهل السنة، والعقل عندنا آلة يُعرَف به ذلك الحكم بواسطة أن يطلعه الله علىٰ الحسن والقبح الكائنينِ في الفعل، وإذا لم يوجب العقل ذلك لم يبقَ دليل علىٰ الحكم للأفعال من ذلك وغيره إلا السمع، وقد قام دليل السمع علىٰ عدم تعلُّق الحكم بالعِباد قبل البعثة، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥] وجه الاستدلال أنه نفىٰ العذابَ مطلقًا في الدنيا والآخرة، وذلك نفيٌ للازِم الوجوب والحرمة، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاءَ الملزوم، وحمل بعضهم العذاب في الآية علىٰ عذاب الدنيا، وهو مدفوع بأنه تخصيص بغير دليل وخلاف مقتضىٰ إطلاق لفظ «العذاب» بلا موجِب يقتضي التخصيص.

(**فإن قيل**) من طرف المعتزلة: ليس تخصيص العذاب في الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضىٰ الإطلاق بلا موجِب، بل هو خلاف له بموجب عقليٍّ وهو أن [أول] الواجبات كالنظر المؤدِّي إلىٰ الإيمان بوجود الباري تعالىٰ ووحدانيَّته لو لم يكن عقليًّا لزم الدورُ[1]، وإذا وجب النظر المؤدِّي إلىٰ الإيمان عقلاً وإن لم يَرِد الشرعُ وجب الإيمان عقلاً؛ لأن العلم بوجوبه لازمٌ للنظر الصحيح المؤدِّي إليه الذي هو أول واجب، ويلزم من وجود الملزوم وجودُ اللازم، أما الملازمة الثانية فلأنَّ وجوب الوسيلة عقلاً من حيث هي وسيلة يقتضي وجوبَ المقصود كذلك، وأما الملازمة الثانية فقد أشار إليها المصنف بقوله: (**فإذا لم يجب النظر والمعرفة إلا بالشرع**) أي إذا حصرتم مدارك الأحكام في الشرع المنقول دون قضايا العقول (**والشرع لا يستقرُّ ما لم ينظر المكلَّف فيه، فإذا**) أظهر الرسول معجزتَه ودعا الخلقَ إلىٰ النظر فيها ليعلم صدقه (**قال المكلَّف للنبي: إن العقل ليس يوجب عليَّ**) أي لا يجب عليَّ (**النظر**) إلا بشرع مستقرٍّ (**و**) أما (**الشرع**) فإنه (**لا يثبت عندي**) [أي] في حقِّي (**إلا بالنظر**) المؤدِّي إلىٰ علمي بثبوته (**ولست أُقدِمُ علىٰ النظر**) لأعلم ثبوت

---

(١) في المسامرة: لزم إفحام الأنبياء.

الشرع في حقي ما لم يجب (**أدَّىٰ ذلك إلىٰ**) الدور، وهو باطل، وأدَّىٰ أيضًا إلىٰ (**إفحام الرسول. قلنا**) في الجواب: ما ذكرتموه ينعكس عليكم في إيجاب العقول؛ فإن العقل لا يوجبه بضرورته لأمرين، **أحدهما**: اختلاف العقلاء فيه، **الثاني**: أنه يتوقَّف علىٰ أمور نظرية، والمتوقِّف لا يكون ضروريًّا، بيان وقوعه علىٰ الأمور النظرية: أنه يتوقَّف علىٰ إيجاب المعرفة، وهو نظريٌّ، وإيجاب النظر بوجوب المعرفة بناءً علىٰ أن ما لا يُتوصَّل إلىٰ الواجب إلا به فهو واجب، وهو نظري أيضًا، وأنه لا طريق سواه، وهو نظري، فتعيَّن أن ما يوجبه النظر وإن كان كذلك فللعاقل أن يمتنع من النظر حتىٰ يوجبه العقل فيقول: لا أنظر ما لم يَجِب، ولا يجب ما لم أنظر. هذا من حيث الجدل، وأما من حيث التحقيق فإن وجوب النظر لا يتوقَّف علىٰ نظر المكلَّف، بل متىٰ ورد الشرعُ وأخبر بالإيجاب وكان المكلَّف بحال يصح منه النظر والاستدلال فقد تحقق الشرع، والموقوف علىٰ نظره علمُه بالوجوب لا نفس الوجوب، والمشروط في التكليف أن يكون المكلَّف له سبيل إلىٰ العلم بما كُلِّف به؛ فإن مَن أغلق عليه بابًا وقال: مهما خطر لي من الحركات والسكنات أفعله ولا تكليف لله تعالىٰ عليَّ؛ لأنني لم أطَّلع علىٰ حكمه، يكون عاصيًا بالإجماع؛ فإنه لا يخلو إما أن يكون من أهل الاجتهاد أو لا، فإن كان من أهل الاجتهاد فالواجب عليه أن ينظر ليعلم حكم الله تعالىٰ بالإجماع، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد وجب عليه السؤالُ وتقليدُ من يعرف حكم الله تعالىٰ، و(**هذا**)[1] القول المفروض صدوره من المكلَّف لنبيِّه ساقطٌ عن الاعتبار؛ إذ ليس مثله ممَّا يصدُر عن عاقل، فلا يكون عذرًا لقائله في ترك النظر، وقد ضرب المصنف له مثلاً ليُفهَم فقال: هو (**يضاهي**) أي يشابه (**قولَ القائل للواقف في موضع من المواضع**) قصدًا للإرشاد إلىٰ النجاة: (**إن وراءك**) أي خلفك (**سبعًا**) وهو الحيوان المفترس (**ضاريًا**) وصفه بالشدة والضراوة (**فإن لم تنزعج**) هكذا في سائر النسخ، وفي بعضها: فإن لم تبرح

(١) المسامرة ص ١٦٣.

(**عن المكان**) الذي أنت فيه بالحركة والانتقال (**قتلك، وإن التفتَّ وراءك ونظرتَ عرفتَ صدقي**) أي صِدق قولي (**فيقول**) له ذلك (**الواقف**) المذكور: (**لا يثبُت**) عندي (**صدقُك ما لم ألتفت ورائي**) وأنظر (**ولا ألتفت ورائي ولا أنظر ما لم يثبُت صدقُك. فيدل هذا**) كما لا يخفَىٰ (**علىٰ حماقة هذا القائل**) وسقوطه عن حيِّز الاعتبار (**وتهدُّفِه**) أي نصبِه نفسه هدفًا (**للهلاك، ولا ضرر فيه علىٰ الهادي المرشد**) للنجاة (**فكذلك النبي يقول**) لمن بُعث إليهم ما معناه: اعلموا (**أن وراءكم**) أي خلفكم أو أمامكم؛ فإنه من الأضداد، والمعنىٰ صحيح علىٰ الوجهين (**الموت**) أي لا بد منه (**ودونه السِّباع الضارية**) لعله أراد بذلك ملائكة العذاب علىٰ التشبيه، وإلا لا مناسبة لذِكرها بعد الموت، ولذا أسقط هذه الجملةَ ابنُ الهمام في المسايرة (**والنيران المحرقة إن لم تأخذوا منها حذركم**) بالتوبة والتصديق والعمل الصالح (**وتعرفوا لي صدقي بالالتفات إلىٰ معجزتي**) فإن إعراضكم عن قبول ما جئتُ به أو تكذيبكم إيَّاي موجِب للهلاك الأبدي وهو الخلود في العذاب الأليم (**وإلا هلكتم، فمَن التفت**) منكم بأن نظر في معجزاتي (**عرف**) صدقي (**واحترز**) أي صار في حِرْز (**ونجا**) من الهلاك الأبدي (**ومن لم يلتفت**) منكم بالنظر فيها (**وأصرَّ**) علىٰ عناده (**هلك**) هلاكًا، بل (**وتردَّىٰ**) علىٰ أم رأسه في الهاوية (**ولا ضرر عليَّ إن هلك الناس كلُّهم**) أي جميعهم، وقوله: (**أجمعون**) تأكيد له (**وإنما عليَّ البلاغ المبين**) أي المُظهِر للحق (**فالشرع يعرِّف وجود السباع الضارية بعد الموت**) ويحذِّر من عذاب النار (**والعقل يفيد فهم كلامه**) أي الخطاب (**و**) يفيد (**الإحاطة بإمكان ما يقوله في المستقبل**) من الزمان، فيجوِّز العقلُ صِدقَ ما يقول النبي قبل النظر في المعجزة (**والطبع يستحثُّ علىٰ الحذر من الضرر**) وذلك يحمل العاقلَ علىٰ النظر لا محالة، فيمتنع تخلُّف النظر في عادة العقلاء، فيكون مجرَّد تجويز العقل ما يقول النبي مع استحثاث الطبع علىٰ الحذر من الضرر ملزومًا عقليًّا، أي يحكم العقل بأنه ملزوم للنظر، فلا يتخلَّف النظر عنه، ومستنَد حكم العقل فيه اطِّرادُ العادة.

قال ابن أبي شريف: [ولا يخفَىٰ] أنه ليس المراد بالنيران فيما مرَّ نيران الآخرة؛ لأنها وراء الموت لا دونه، ولأنها لم تثبُت عند المخاطَبينَ بعدُ، بل المراد بها وبالموت تعظيم ما وراءهم وتهويله، لا الموت الحقيقي.

قلت: وفيه نظر يحتاج إلىٰ تأمُّل.

وقد يقال في الاعتراض علىٰ هذا التقرير: إن مجرَّد تجويز العقل صدق ما يقول النبي ليس ملزومًا عقليًا للنظر، ولا استحثاث الطبع ملزومًا عقليًا أيضًا لا بمجرده ولا مع التجويز المذكور، بل قد لا ينساق المكلَّف إلىٰ النظر بسبب غلبة الشهوة علىٰ استحثاث الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر في العواقب، ويعود المحذور وهو لزوم الإفحام، وحاصله[1] منعُ الملازمة، وقد يُجاب بأنه[2] مكابرة؛ لِما قُرِّر أن مستنَد حكم العقل باللزوم اطِّراد العادة، ومجرَّد التجويز العقلي لا يقدح في العلم باللزوم المستنِد ذلك العلم إلىٰ العادة، وقد يُجاب عن تمسُّكهم بلزوم الإفحام بأن مقتضىٰ ما ذكرتم من التمسُّك هو وجوب النظر المستلزِم لوجوب الإيمان عند دعوة النبي إليه، وبه نقول، وهو لا يفيد وجوب النظر علىٰ المكلَّف بلا دعوة من النبي له، ولا إخبار أحد له بما يجب الإيمان به، وهو مطلوبكم، وحاصله أن ما أفاده دليلكم محل وفاق، ولم يُفِد مطلوبُكم الذي هو محل النزاع.

ثم أشار المصنف إلىٰ إبطال إيجاب العقل فقال: (**ومعنىٰ كون الشيء واجبًا: أن في تركه ضررًا**) ويكون تاركُه مَلُومًا (**ومعنىٰ كون الشرع موجِبًا: أنه معرِّف للضرر المتوقَّع**) في تركه (**فإن العقل**) بمجرَّده (**لا يهدي**) أي لا يرشد (**إلىٰ التهدُّف**): كونه هدفًا (**للضرر بعد الموت عند اتِّباع الشهوات**) والملذوذات (**فهذا معنىٰ**) إيجاب (**الشرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب، ولولا خوف العقاب**

---

(١) يعني الاعتراض المذكور.

(٢) أي منع الملازمة.

علىٰ ترك ما أمر به) ورجاء الثواب علىٰ فعل ما أمر به **(لم يكن الوجوب ثابتًا)** في الحقيقة **(إذ لا معنىٰ للواجب إلا ما يرتبط)** أي يتعلق **(بتركه ضررٌ في الآخرة)** فهذا هو محل النزاع. والحاصل: أن كل الواجبات تثبُت ابتداءً جبرًا بحكم المالكية المقتضية لاستحقاق امتثال الأمر والنهي دون أمر تتوقَّف عليه الوجوبات، بل هي متعلقة أزلاً بمتعلقاتها من أفعال العباد دون ترتيب، ولكن يتوقف تعلُّقها التنجيزي علىٰ فهم الخطاب بالإبلاغ، وقد تحقَّق كلُّ ذلك في حق من أخبره بذلك الإيجاب بخبر؛ لانتفاء الغفلة عنه بذلك الإخبار، غير أن هذا التعلق التنجيزي قد يكون تعلقًا بالواجب الذي هو النظر في دليل صِدق المبلِّغ في دعواه النبوة، وقد يكون تعلقًا بغير ذلك النظر من الواجبات، فأما تعلق الوجوب بالنسبة إلىٰ غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلِّغ في دعواه النبوة من الواجبات فإنه يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوىٰ النبوة، وأما تعلق الوجوب في النظر في المعجزة [نفسه] فمبجرَّد الإخبار بذلك الوجوب، لا يُعذَر المخاطَب بالخبر في عدم الالتفات إليه بعد ما جُمع له من الإبلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوِّز لِما ادَّعاه المخبِر؛ لأنه - أي عدم الالتفات إليه بعد ما جُمع له من الأمرين - جرىٰ علىٰ خلاف مقتضىٰ نعمة العقل؛ فإن مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر، فلا يُعذَر في عدم الالتفات المذكور، وبه يندفع الاعتراض بلزوم الإفحام. وللمصنف رحمه الله تعالىٰ في كتاب «الاقتصاد» كلام موضِّح لهذا المحل، ملخَّصه[1]: أن الوجوب معناه رجحان الفعل علىٰ الترك لدفع ضررٍ في الترك موهومٍ أو معلومٍ، والموجِب هو الله تعالىٰ؛ لأنه المرجِّح، ومعنىٰ قول الرسول «إن النظر في المعجزة واجب» هو أنه مرجَّح علىٰ تركه بترجيح الله إيَّاه، فالرسول مخبِر عن الترجيح، والمعجزة دليل صدقِه في إخباره، والنظر سبب لمعرفة الصدق، والعقل آلة للنظر ولفهم معنىٰ الخبر، والطبع مستحِثٌّ علىٰ الحذر من الضرر بعد فهم المحذور بالعقل، وبهذا تبيَّن أن مدخل العقل من جهة أنه آلة للفهم لا أنه موجِب.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٩٤.

تنبيه:

قال ابن الهمام[١]: اعلم أن محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين إدراك العقل قبح الفعل بمعنىٰ صفة النقص، وحسنه بمعنىٰ صفة الكمال، وكثيرًا ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع في مسألتَي التحسين والتقبيح العقليين؛ لكثرة ما يشعرون [في] النفس أنْ لا حكم للعقل بحسن ولا قبح، فذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق، حتىٰ تحيَّر كثير منهم في الحكم باستحالة الكذب عليه تعالىٰ؛ لأنه نقصٌ، حتىٰ قال بعضهم - ونعوذ بالله ممَّا قال -: لا تتم استحالة النقص عليه تعالىٰ إلا علىٰ رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي، وحتىٰ قال إمام الحرمين[٢]: لا يمكن التمسُّك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصًا؛ لأن الكذب عندكم[٣] لا يقبُح لعينه. وحتىٰ قال صاحب التلخيص: الحكم بأن الكذب نقصٌ إن كان عقليًّا كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وإن كان سمعيًّا لزم الدور. وقال صاحب المواقف[٤]: لم يظهر لي فرقٌ بين النقص في الفعل والقبح العقلي؛ فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي. وكل هذا منهم للغفلة عن محل النزاع، حتىٰ قال بعض محقِّقي المتأخرين منهم، وهو السعد في شرح المقاصد بعدما حكىٰ كلام هؤلاء المذكورين ما نصه[٥]: وأنا أتعجَّب من كلام هؤلاء المحقِّقين كيف لم يتأمَّلوا أن كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع.

قال ابن أبي شريف: فإن قيل: محل النزاع ومحل الوفاق إنما هما في أفعال العباد لا في صفات الباري سبحانه، قلت: لا خلاف بين الأشاعرة وغيرهم في أن

---

(١) المسامرة ص ١٧٤ - ١٧٦.

(٢) الإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٣٢.

(٣) في المطبوعة والمسايرة: عندنا. والمثبت من الإرشاد، وزاد بعد قوله (عندكم): تحكم.

(٤) شرح المواقف للجرجاني ٨/ ١١٥.

(٥) شرح المقاصد ٤/ ١٥٩ ونصه: «وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين علىٰ محل النزاع في مسألة الحسن والقبح». وقوله: كيف لم ... الخ، من كلام ابن أبي شريف.

كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالباري تعالىٰ منزَّه عنه، وهو محال عليه، والكذب وصف نقص في حق العباد. فإن قيل: لا نسلِّم أنه وصف نقصٍ في حقهم مطلقًا؛ لأنه قد يحسُن بل قد يجب في الإخبار لسائل عن موضع [رجل] معصوم يقصد قتله عدوانًا. قلنا: لا خفاء في أن الكذب وصف نقص عند العقلاء، وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع إلا به لا يصح فرضُه في حق ذي القدرة الكاملة الغنيِّ مطلقًا سبحانه، فقد تم كونُه وصف نقص بالنسبة إلىٰ جناب قُدسه تعالىٰ، فهو مستحيل في حقِّه عَزَّوَجَلَّ.

فصل:

وهذا الدليل الذي سُقْناه في أول الأصل هو متمسَّك المحدِّث، وأما الصوفي فيقول(١): الأفعال كلها نسبتانِ: نسبة التكوين ونسبة التكليف، أما نسبة التكوين فعامَّة؛ لِما تقدَّم من أن الأفعال كلها فعل الله تعالىٰ، وقد قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠] فالأفعال بهذه النسبة لا توصَف بحسن ولا قبح؛ لاستواء الإيجاد، بل هي حسنة من حيث عِلم الفاعل وإرادته، وأما نسبة التكليف - وهي الطلب - فهي مختصَّة بأفعال المكلَّف وهو المَلَك والجن والعاقل البالغ من الإنس، ومن المعلوم أن الطلب للشيء فرع العلم به، ولا علم بالحقيقة إلا لله تعالىٰ، فلا تكليف ولا طلب إلا لله تعالىٰ، وقد انقسمت التكاليف إلىٰ طلب فعلٍ وطلب تركٍ، فما تعلَّق الطلب بفعله جعله الشارع حسنًا يطلب [فعله] وما تعلق بتركه جعله الشارع قبيحًا يطلب تركه، وما لم يتعلق بتركه ولا بفعله جعله الشارع حسنًا؛ لسلامته من طلب الترك، ولأنه يرجع إلىٰ مطلوب الفعل بالنية، ولا شك أن العقل لا يهتدي لوقوع ممكن، والأفعال كلها ممكنة أن تكون حسنة أو قبيحة باعتبار ما يَعرِض لها من تعلُّق الطلب، وتعلُّقُ الطلب [بفعل أو ترك] غيب، فلا يُعلَم إلا بالتوقيف السمعي النبوي أو بما يؤول إليه، فإذًا

(١) تقدم هذا النص في الفصل الأول، وههنا زيادات.

الحسن والقبح لا يُدرَك بمجرَّد العقل، فلا حسن ولا قبح عقلاً، وهو المطلوب. والله أعلم.

تكميل:

قد بقي علىٰ المصنف ذِكر معتقَدينِ لأهل السنة والجماعة، وهما مرتَّبان علىٰ إبطال التحسين والتقبيح العقليينِ، ونحن نذكرهما هنا لئلاً يخلو كتابنا عن زوائد الفوائد، فنقول:

ومن معتقَد أهل السنة والجماعة: أن الصانع جلَّ وعلا لا يفعل شيئًا لغرض؛ لأنه لو فعل لغرض لكان ناقصًا لذاته، مستكملاً بغيره، وهو محال، لا يقال: الغرض تحصيل مصلحة العبد؛ لأنَّا نقول: تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها إن استويا بالنسبة إليه لم يصلُح أن يكون غرضًا ذاتيًّا للفعل؛ لامتناع الترجيح بلا مرجِّح، وإن لم يستويا بأن يكون تحصيل المصلحة بالنسبة إليه أَولىٰ لزم الاستشكالُ بما هو أَولىٰ بالنسبة إليه. وأيضًا، فقد ثبت أنه تعالىٰ قادر علىٰ أن يفعل ذلك الغرض من غير واسطة فعل، والعبث عليه محال إجماعًا، واتفق عليه أهل السنة والجماعة، إلا ما نقله الفخر الرازي عن أكثر الفقهاء من ظاهر قولهم، حيث يشترطون في العلة الشرعية أن تكون بمعنىٰ الباعث للشارع علىٰ شرع الحكم من جلب مصلحة ودفع مَفسدة، والصواب أن ما يقع من الفقهاء من الغرض والتعليل ليس كما يقع من المعتزلة؛ فإن الذي يقع من الفقهاء في الأحكام الشرعية العَمَلية لمَّا يقولون مثلاً: الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع للزجر عن القتل، وهذا هو الغرض منه، فحيث يطلقون ذلك فليس قصدهم بذلك أنه ممَّا يجب أن يكون كذلك عقلاً، وإنما يعتقدون أن ذلك كذلك بجعل الشارع، وأن الشارع جعل علىٰ سبيل التكرُّم والإحسان الأحكامَ مرتبطة إما بجلب مصالح العباد أو دفع مفاسدهم لا علىٰ جهة الوجوب العقلي، واستقراء حَمَلة الشرع ذلك من تتبُّع أحكام الشرع أعطتهم تلك القواعد الكلية.

وقال[1] الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالىٰ في الفقه الأبسط: لا يطلب الله لاحتياج من العباد شيئًا، إنما هم يطلبون منه الخير. فأشار بقوله الأخير إلىٰ أن تعليل الإيجاب بالمنفعة ودفع الضرر مبنيٌّ علىٰ كون أفعاله تعالىٰ وأحكامه معلَّلة بالأغراض، وهو فاسد؛ لاستلزام كونها علة لعِلِّية الفاعلية والاحتياج إليها في العلِّية، والله الغنيُّ عن العالَمينَ.

والمحدِّث يقول: اتفق السلف الصالح علىٰ أنه منزَّه عن ذلك، وأما الصوفي فيقول: ترتيب المسببات عن أسبابها حكمة الأسماء الإلهية، والمسببات وأسبابها مستوية بالنسبة إلىٰ العلم والإرادة والقدرة ضرورةَ إمكانها المقتضي لتعلُّقها بذلك، فما يصلُح أن يكون مسبَّبًا عن شيء فمن حيث الحكمة الأسمائية حقٌّ، وبهذا جاء الشرع، ومن حيث الصفات المقتضية للتكوين فلا سبب ولا مسبب؛ لوجود ظهور الكل عن سبب الكل، فلم يبقَ السبب إلا من حيث ارتباط ظهور هذا عند ظهور هذا من حيث تعلُّق الأسماء بها علىٰ ما سبق به العلم، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] مع قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦] يوضِّح لك المقصود، فاعرفْه.

الثاني: وممَّا اتفق عليه أهل السنة والجماعة: أن الصانع جلَّ وعز خلقنا بمقتضَىٰ رحمته، وكلَّفنا بمقتضىٰ حكمته، وجعل مَن أطاع له الجنة بمقتضىٰ فضله، ومَن أبىٰ له النار بمقتضىٰ عدله، من غير أن تكون طاعة المطيع علة لاستحقاق ما له جُعل، وإباية مَن أبىٰ علة أيضًا لِما له جُعل، بل علة الجميع تخصيص إرادته وحكمته ومشيئته، فلم تكن الأعمال إلا علامة لأربابها الذين خُلقت فيهم علىٰ ما يؤول إليه أمرهم من سعادة أو ضدها، وقد اتفق حَمَلة الشرع علىٰ أن الاعتماد علىٰ العمل شرك خفيٌّ، ولو كانت الأعمال موجِبة للثواب لكان الاعتماد عليها واجبًا، لا يكون مطلوب الترك والشرك مطلوب الشرك.

---

(١) إشارات المرام للبياضي ص ١٩٣ - ١٩٤.

وفي[1] الفقه الأبسط للإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ: وحقُّ الله عليهم أن يعبدوه، ولا يشركوا به شيئًا، فإذا فعلوا ذلك فحقُّهم عليه أن يغفر لهم ويثيبهم عليه. فأشار بالجملة الأخيرة إلىٰ أن الأعمال لو كانت سببًا موجِبًا للإثابة والعقاب لَما تخلَّف، واللازم باطل؛ لثبوت العفو والمغفرة في البعض كما في التوبة اتفاقًا، وثبوت الهدم والإحباط عمَّن عاش علىٰ الكفر ثم آمن أو علىٰ الإيمان ثم كفر، واشتراط الموت علىٰ ذلك للاستحقاق يبطل الاستحقاقَ أصلاً؛ لعدم الشرط عند تحقُّق العلة، وانقضاء العلة عند تحققه، كما في شرح المقاصد[2].

والمحدِّث يتمسَّك بقوله ﷺ: «اعملوا، فكلٌّ ميسَّر لِما خُلق له». وقوله ﷺ: «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله». قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمَّدني الله برحمته». والأحاديث في ذلك كثيرة. والصوفي يقول: مَن تحقَّق بعبودية نفسه علىٰ أنه لا شيء له يوجب الحظوةَ عند سيده إلا بفضله وإلا لو كان شيء يوجب الحظوة غير الفضل لكان منازِعًا للسيد في سيادته، فافهمْ. والله أعلم.

(الأصل التاسع: أنه ليس يستحيل) إرسال الرسل و**(بعثة الأنبياء عليهم السلام)** مبشِّرين ومنذِرين، فهي جائزة عقلاً، وواقعة شرعًا **(خلافًا للبَراهمة)** والصابئة، والبراهمة: طائفة من حكماء الهند يزعمون أنهم علىٰ دين إبراهيم عليه السلام[3] **(حيث قالوا)** باستحالة النبوات عقلاً. هكذا هو في كتاب «الإرشاد» لإمام الحرمين[4]، واللمع[5] له أيضًا، و«أبكار الأفكار» للآمدي[6]، ومن كتب

---

(١) إشارات المرام ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ١٢٨.

(٣) في المسامرة ص ١٨٧: «البراهمة: طائفة من الهند يعبدون صنما يسمونه برهم، وقيل: هم أصحاب برهام، من حكماء الهند».

(٤) الإرشاد ص ٣٠٢.

(٥) لمع الأدلة ص ١٠٩.

(٦) أبكار الأفكار ٤/ ٢٨ (ط - دار الكتب بالقاهرة).

الماتريدية: العمدة للنسفي[١]، والبداية للصابوني[٢]، وغير هؤلاء، وظاهر كلام الآمدي في «غاية المرام»[٣] يقتضي أن القائل بذلك بعض البراهمة؛ فإنه بعد أن نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع البعثة قال: إلا أن من البراهمة مَن اعترف برسالة آدم لا غير، ومنهم من لم يعترف بغير إبراهيم.

قالوا[٤]: (**لا فائدة في بعثتهم**) وإرسالهم (**إذ في العقل مندوحة عنهم**) أي سعة وغُنْيَة، من ندحت الشيءَ: وسَّعته. أي: إن[٥] كان ما جاءت به الرسل ممَّا يُدرَك بالعقول لم يكن في إرسالهم فائدةٌ، وكان في قضايا العقول مندوحة عنهم، وإن كان ما جاءت به غير مدرَك بالعقل فلا يُقبَل ما يخالف العقل؛ إذ هو حُجَّة الله علىٰ خلقه. وهذا باطل من وجوه:

الأول: هو ما أشار إليه المصنف بقوله: (**لأن العقل لا يهدي**) وفي بعض النسخ: لا يهتدي، في الموضعين (**إلىٰ الأفعال المنجية في الآخرة**) أي إن حظ العقل منه الجواز، وأما الوقوع فيؤخذ من الشرع؛ فإن الحاجة إلىٰ الرسل للإنباء عمَّا بعد الموت من الحشر والنشر والثواب والعقاب والخلود في الدارين، وحظ العقول من ذلك الجواز فقط (**كما لا يهدي إلىٰ الأدوية المفيدة للصحة**) من[٦] السمومات المهلكة إلا بالطبيب العارف بها؛ ليميِّزها ويوقِف عليها (**فحاجة الخلق إلىٰ الأنبياء**) عليهم السلام (**كحاجتهم إلىٰ الأطباء**) إذ الرسالة سفارة بين الحق تعالىٰ وبين عباده؛ ليزيح بها عِلَلهم فيما قصرت عنه عقولُهم (**ولكن يُعرَف صِدق**

---

(١) شرح العمدة ص ٢٤١.

(٢) البداية من الكفاية في الهداية لنور الدين الصابوني ص ٨٥ (ط - دار المعارف بالقاهرة).

(٣) غاية المرام في علم الكلام ص ٣١٨ (ط - المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية بالقاهرة) وهذا النص موجود أيضـًا في كتابه أبكار الأفكار.

(٤) المسامرة شرح المسايرة ص ١٨٧.

(٥) لمع الأدلة ص ١٠٩.

(٦) المسامرة ص ١٨٨.

الطبيب بالتجربة) الصحيحة **(ويُعرَف صدق النبي بالمعجزة)** الخارقة.

والوجه الثاني: أن العقل وإن دل علىٰ اعتبار المصالح والمفاسد لا يستقل بإدراك كل الأمور لا سيَّما عند تعارُضها، بل يدرك البعضَ استقلالاً، ويقصر عن إدراك البعض، فلا يهتدي إليه بوجه، ويتردَّد في البعض، فما استقلَّ بإدراكه كوجود الباري وعلمه وقدرته عضَّده ما جاء به النبي وأكَّده، فكان ذلك بمنزلة تعاضُد الأدلة العقلية [إلزامًا بالنقلية] وما قصر عنه كالرؤية والمعاد الجسماني وقبح الصوم يوم كذا وحسنه في يوم كذا بيَّنه النبي؛ لقصور العقل عن إدراك ما ذُكر، وما تردَّد فيه العقل دون رجحان لأحد الطرفين عنده رفع [عنه] الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع؛ إذ يحتمل أن يمنع من الإتيان به؛ لأنه تصرف في ملك الله سبحانه بغير إذن منه، ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة، وإن غلب ظنُّ حسنِه وكان قبحه متوهَّمًا قطع ما جاء به النبي مزاحمة الوهم فيه العقل.

والوجه الثالث: ولو سلَّمنا أن العقول تستقلُّ بدركه جدلاً، فما المانع من إنبائهم بذلك للتنبيه علىٰ الغافلين، والعقلاء مجمعون علىٰ تكرير المواعظ.

والوجه الرابع: أن العقول تتفاوت، فقد تستحسن جماعة فعلاً ويستقبحه آخرون، فالتفويض إليها يؤدِّي إلىٰ فساد التقاتُل والخراب للتنازُع المؤدِّي إليهما، والنهي المخبِر به عنه النبي يحسم هذه المادة.

هذا، وقد[١] عُرف ممَّا سقناه من فوائد البعثة من الاهتداء إلىٰ ما ينجي في الآخرة، وبيان ما يقصر العقلُ عن دركه [سوىٰ ذلك] وتعاضُد الشرع والعقل فيما أدركه العقل، والتذكير والتنبيه، ورفع الاحتمال فيما تردَّد فيه العقل. وهذا القدر كافٍ في الرد علىٰ منكري البعثة كالبراهمة والصابئة، حيث قالوا: لا فائدة فيها، مع أن من فوائد البعثة[٢]: تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلفة

(١) المسامرة ص ١٩٠، ١٩٢، ١٩٣.

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ٦.

في العِلْميات والعَمَليات، وتعليم الأخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الأشخاص والسياسات[١] الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن، وبيان منافع الأغذية والأدوية ومضارِّها التي لا تفي بها التجربةُ إلا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الخطر، وما أورده المنكِرون من أن البعث يتوقَّف علىٰ علم المبعوث بأن الباعث له هو الله تعالىٰ، ولا سبيل له إليه؛ إذ لعله من إلقاء الجن - فممنوع، وسند المنع **أولا**: أنه قد ينصب الباعث تعالىٰ للمبعوث دليلاً يعلم به أن الباعث له هو الله تعالىٰ بأن يُظهِر له آيات ومعجزات ليس مثلها من شأن مخلوق تفيده هذا العلمَ. **وثانيا**: قد يُخلَق للمبعوث علمٌ ضروريٌّ بأن الباعث له هو الله تعالىٰ.

فصل:

قال شارح الحاجبية: اتفق أهل السنة والجماعة علىٰ أن بعثة الأنبياء جائزة عقلاً، وواقعة شرعًا قطعًا، ثم في ذلك الوقوع حكمة بالغة، ورحمة للعالَم شاملة، وأن حصول النبوة لمن حصلت له بمجرَّد الاصطفاء الإلهي لا غير. أمَّا أنها جائزة عقلاً فلأنه أمرٌ لا يلزم منه محالٌ لذاته، وكل ما هو كذلك فهو جائز قطعًا، أما الكبرىٰ فمعلومة بالضرورة، والصغرىٰ كذلك، ومَن ادَّعىٰ الإحالة للغير فالأصل عدمه، وعليه بيانه. وأيضًا، الوقوع العلم به ضروري تواترًا ومشاهدةً، حتىٰ [أن] مَن أنكر فهو مباهِت كافر، ليس معه كلام إلا ضربُ عنقه؛ لِما انتهت إليه المسألة من الوضوح. وأمَّا أن وقوع بعثة الأنبياء لحكمة بالغة ورحمة شاملة فذلك واضح، أما من حيث النظر الفكري ومرتبة الأشعري بعد أن تعلم أن حصول المصالح ووقوع الألطاف عقب شيء ما يقع في الوجود إنما هو بمحض الكرم والفضل والجود، ولو شاء لم يكن، ولكن سبقت الكلمة الإلهية بذلك، وجرت السنَّة الربَّانية علىٰ مقتضَىٰ ما هنالك، سواءٌ أدرك ذلك العقلُ بنظره أو فهمه من غيره فهو من وجوه كثيرة، فلنقتصر علىٰ أكثرها ذكرًا وأجمعها، وهي ثلاث:

---

(١) في المسامرة: والعادات.

أحدها: أن الشؤون الإلهية من الأسماء والصفات في غاية الخفاء عن العقل والصعوبة على الفهم تصورًا وتصديقًا، خصوصًا الأسماء والصفات التي لا دلالة للآثار عليها، ولمَّا كان [ذلك] كذلك كان من حكمة الله وسعة رحمته وخفيِّ لطفه أنْ بعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فأنبأوا بإنباء الله تعالىٰ عن تلك الشؤون، وفصَّلوا ذلك بعض تفصيل يطيق العقل إدراكَه حتىٰ وقف علىٰ ذلك تصوُّرًا وتصديقًا، وحصل له الكمال بعلم ذلك توفيقًا أو تحقيقًا.

ثانيها: أن العقل قاصر بنظره عن إدراك وقوع جائز وإن أدرك جوازَه، والكمال إنما هو في العلم بالوجود لا في الجواز؛ إذ الجواز علىٰ الإجمال من سبيل الضرورة، والكمال إنما هو في تحصيل العلم النظري، فلمَّا كان العقل قاصرًا عن إدراك الوقوع جاءت الأنبياء عليهم السلام منبئين عن وقوع كثير من الجائزات التي حصل الكمال [للعقلاء] بعلمها، كتفصيل أحوال المعاد ووقوعه خصوصًا ما وقع من ذلك في نبوَّة نبيِّنا ﷺ.

ثالثها: أن الأحوال العارضة للإنسان لمَّا كانت تنقسم بحسب الموافقة والمنافرة إلىٰ خير وشر وبحسب ذلك تختلف السعادة والشقاوة بحسب المواطن الثلاث: دنيا وبرزخ وأخرىٰ، وكان المقصود من الخير تحصيله، ومن الشر تفويته، وتحصيل الشيء أو تفويته فرع العلم به، وكان العلم بالخير والشر في غاية الخفاء، بل لا مجال للعقل في ذلك عندنا؛ إذ الخير هو الحسن، والشر هو القبيح، وقد تقدَّم أن ذلك بحسب تعلُّق الخطاب الإلهي لا غير، ولمَّا كان [ذلك] كذلك بعث الله الأنبياء عليهم السلام فأنبأوا عن خير الأحوال في المواطن الثلاث، فأمروا به، ورغَّبوا فيه، وعن شر الأحوال كذلك، فنهوا عنه، وحذَّروا منه.

فصل:

اعلم[1] أن البعثة لطف من الله تعالىٰ، ورحمة للعالَمينَ؛ لِما فيها من حِكَم

---

(١) إشارام المرام للبياضي ص ٢٦٩ - ٢٧٠. شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ٦ - ٨. المسامرة شرح المسايرة ص ١٩١ - ١٩٢.

ومصالح لا تُحصَىٰ؛ فإن النظام المؤدِّي إلىٰ صلاح حال النوع علىٰ العموم في المعاش والمعاد لا يكمُل إلا ببعثة الأنبياء، فتجب علىٰ الله تعالىٰ عقلاً عند المعتزلة والشيعة؛ لأنها من اللطف المقرِّب للإيمان، واللطف واجب عندهم علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، وعند الفلاسفة لكونها سببًا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية، وإلىٰ هذا ذهب كثير من الماتريدية من أهل ما وراء النهر وقالوا: إنها من مقتضيات حكمة الباري، فيستحيل أن لا توجد كاستحالة السفه عليه، كما أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع؛ لاستحالة الجهل عليه، وهذا المَقُول هو معنىٰ قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الأصلح، والمختار أنها لطف من الله تعالىٰ، ورحمة منَّ بها علىٰ عباده، يحسُن فعلُها، ولا يقبُح تركُها، ولا تُبتنَىٰ علىٰ استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه كما زعمته الفلاسفةُ، بل الله يختص برحمته من يشاء، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته، كما في شرح المقاصد، ومن هنا حملنا الوجوب، وظاهره استحالة تخلُّفه علىٰ خلاف ظاهره، ويمكن حملُه علىٰ إرادة وجوب الوقوع؛ لتعلُّق العلم القديم بوقوعه؛ فإن ذلك لا ينافي إمكانَه في نفسه.

فصل:

ودليل المحدَّث في هذا الأصل قوله تعالىٰ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [النساء: ١٦٥] وقوله تعالىٰ حكايةً عن الكَفَرة: ﴿لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ﴾ [طه: ١٣٤، القصص: ٤٧] وقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا﴾ [المائدة: ١٥] فالله تعالىٰ أعذر إلىٰ الخلق ببعثة الرسل، وقطع حُجَّتهم عند ذلك، وهي أنه لولا بعثة الرسل لتوجَّه لهم من حيث العادة المألوفة أن يقولوا عند نزول الشقاوة بهم: يا ربَّنا، إنك ركَّبتنا تركيبًا نسهو معه ونغفل، وجعلت فينا غضبًا وشهوة، ومكَّنتَ منا عدوًّا لنا حريصًا علىٰ غوايتنا وإضلالنا، فهلاَّ أمددتنا بشخص من أنفسنا نُسَرُّ به، ولا نستوحش منه، ينبِّهنا إذا

سهونا، ويذكِّرنا إذا نسينا، ويعلِّمنا إذا جهلنا، ويمنعنا إذا اشتهينا، ولمَّا كان [ذلك] كذلك بعث الله الأنبياء لقطع هذه الحجة واضمحلالها، علىٰ أنه لو لم يفعل ذلك لكان له ذلك؛ إذ هو يفعل ما يشاء ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣].

فصل:

ودليل الصوفي يقول: قد تحقَّق في نفس الأمر أن العلم علىٰ قسمين: قديم وحادث، وإن شئتَ فقل: فِعليٌّ وانفعالي، وإن شئتَ فقل: حصولي وانبطاعي، وإن شئت فقل: ذاتي وعَرَضي؛ فالعلم الحصولي الذاتي القديم هو علم الله تعالىٰ، والانفعالي والانطباعي العَرَضي الحادث هو علم العبد، وحصول الكمال من حيث قضية الوجود الشامل للوجوب، والإمكان إنما هو بحصول العِلْمين؛ إذ الأمر في نفسه من حيث حقيقة الحقائق القابلة لذلك إعطاء ذلك، فلا بد من ذلك، وقد تحقَّق وتبيَّن تخصيص الواجب جلَّ وعلا بالقديم من ذلك وتقديسه عن الحادث، فلا بد للعلم الحادث من حامل له وهو العبد، قال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟﴾ [الطلاق: ١٢] وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦] والعبادة إنما هي علم وعمل، فإذًا لا بد من حصول العلم للعبد كما أعطته الحقيقةُ عينًا، والآيات القرآنية علمًا، ولمَّا كان العلم الحادث حقيقة راجعة إلىٰ حصول صور انفعالية مثالية تحصل بواسطة الحادث محادثة روحانية وموجِبات قدسية نحو الجَناب الأقدس جل وعلا، فعند تمام المواجهة تحصل أنوار شعشعانية، ثم حصول تلك الصور النورانية إنما هو بمحض المشيئة الإلهية، كما دل عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وهي تتفاوت بحسب المواجهات، والمواجهات بحسب المرتبة والحقيقة، فمتىٰ كانت حقيقة القابل في غاية البساطة والتمحيص من الغواشي الحُجُبية التي هي الأوهام وما يؤدي إليها والسلامة من التركيب المقتضي لذلك كانت أقرب، ومتىٰ كانت الحقيقة علىٰ الضد من

ذلك كانت أبعد، وبينهما وسائط، فإذًا كل حقيقة إنما تمتد بما يناسبها، وذلك الامتداد هو التنزُّل الوحيي والتعليم الإلهي، ثم ذلك التعليم منه ما يخص، ومنه ما يعم، فكل صورة نورانية علمية حصلت في محلٍّ انبعث منها بحسب الإمداد الإلهي شعاعٌ يقع ذلك الشعاع صورة علمية عن المحل المواجِه لشطر محل تلك الصورة، ثم من ذلك إلىٰ آخره وهلم جرًّا، ثم ذلك الانبعاث قد يكون بواسطة لفظ أو رقم أو إشارة، وقد يكون بغير واسطة بل إلهام بمجرد تصفية القابل ودفع المُزاحِم، وبالجملة فهذا انبعاث الصورة العلمية المتخصِّصة بالإرادة الأزلية هو حضرة الوجوب من حيث الوجود والوحدة الذاتية، ومنتهَىٰ ذلك الانبعاث هو حضرة الوجود من حيث الإمكان والتحقُّق بوحدة الجمع ومقام الأَحَديَّة، ولمَّا كان الوجود الإمكاني العَبْدي علىٰ ثلاث مراتب: علوي نوراني كالملائكة، وسفلي جسماني كالجن، ومتوسط بين الأول والثاني كالإنسان، وكان الإنس علىٰ ثلاث مراتب: منهم مَن غلب عليه حكم المرتبة العلوية وهم الكُمَّل الباقون علىٰ حسن تقويمهم، ومنهم مَن غلب عليه حكم المرتبة السفلية وهم الأشقياء المردودون إلىٰ أسفل سافلين، ومنهم مَن توسَّط بين المرتبتين وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات. ثم الكُمَّل علىٰ قسمين: منهم من هو في مرتبة الملائكة من كل الوجوه وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وإنما كانوا بصورة البشر لتقرُب المناسبةُ المتوقِّف عليها القبول من حيث النسبة الإلهية، ومنهم من هو دون ذلك وهم الأولياء، ولمَّا كان التلقِّي إنما هو بحسب المواجهة والمناسبة كما أشرنا كان أول متلقٍّ من الحضرة الإلهية هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إما بغير توسُّط الغير منهم وإما بتوسُّط؛ إذ هم متفاوتون في مراتبهم، ثم الأولياء من الأنبياء بحصول المناسبة الخلقية تعليمًا، ومن الملائكة إلهامًا وتحدُّثًا، قال عليه الصلاة والسلام: «إن المَلَك يتكلم علىٰ لسان عمر، وإنه كان فيمن قبلكم مُحدِثون، فإن يكن من أمتي منهم فعمر بن الخطاب منهم». ثم المتوسِّطون من الأولياء تعلُّمًا بحسب حصول المناسبة العملية، وأما الجن فتلقِّيهم تَلَقِّي استرقاق من الملائكة، واستماع

من الأنبياء أولاً، ومن الأولياء ثانيًا، وأما ما يظهر علىٰ بعض الذوات الإنسانية من غير متابعة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فليس إلا من القرين الجني. وإذا تقرَّر ذلك، بان لك أنه لولا بعثة الأنبياء لم يكن من الجن والإنس كمال علميٌّ، فقد اتضحت الحكمة، وعمَّت النعمة. والله أعلم.

تكميل الأصل:

اعلمْ[1] أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبي كما صار إليه الكرَّامية؛ لاستوائه مع الخلق في نوع البشرية، ولا مكتسَبة كما صار إليه الفلاسفة وقالوا: إنها ترجع إلىٰ التخلِّي عن الأخلاق الذميمة والتحلِّي بالأخلاق الكريمة إلىٰ أن يصل العبد إلىٰ حالة يتمكَّن بها من سياسة نفسه وغيره، وإنما ترجع إلىٰ اصطفاء [الله تعالىٰ] عبدًا بأن يوحَىٰ إليه[2]، قال الله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥] وقال الله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الكهف: ١١٠، فصلت: ٦] فميَّز نفسه بالوحي، فإن أُمر مع ذلك بتبليغ الوحي كان رسولاً، كما قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] فإذًا كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً، وقد ميَّز الزمخشري[3] الرسل عن الأنبياء بأن الرسل

(١) شرح لمع الأدلة لابن التلمساني ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٢) ذكر الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٦/ ٤١٦ نحو هذا البحث، فقال ما نصه: «النبوة نعمة يمن الله بها علىٰ من يشاء، ولا يبلغها أحد بعلمه ولا كشفه، ولا يستحقها باستعداد ولايته، ومعناها الحقيقي شرعا: من حصلت له النبوة، وليست راجعة إلىٰ جسم النبي ولا إلىٰ عرض من أعراضه، بل وإلىٰ علمه بكونه نبيا، بل المرجع إلىٰ إعلام الله له بأني نبأتك أو جعلتك نبياً، وعلىٰ هذا فلا تبطل بالموت، كما لا تبطل بالنوم والغفلة». وسبقه إلىٰ ذلك إمام الحرمين في كتابه الإرشاد ص ٣٥٥.

(٣) الكشاف ٤/ ٢٠٣ - ٢٠٤، قال في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ﴾ ما نصه: «فيه دليل علىٰ تغاير الرسول والنبي، والفرق بينهما أن الرسول من الأنبياء: من جمع إلىٰ المعجزة الكتاب المنزل عليه، والنبي غير الرسول: من لم ينزل عليه كتاب، وإنما أمر أن يدعو الناس إلىٰ شريعة من قبله».

هم أصحاب الكتب والشرائع، والنبيين هم الذين يحكمون بالمنزَّل على غيرهم مع أنهم يوحَىٰ إليهم، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وسُمِّي نبيًّا لإخباره عن الله تعالىٰ، فيكون من الإنباء، أو لرفعته، فيكون من النَّبْوة[١]، ولذلك قُرئ مهموزًا وغير مهموز[٢]. وبالله التوفيق.

(الأصل العاشر) في[٣] إثبات نبوَّة نبيِّنا محمد ﷺ. اعلمْ (أن الله سبحانه) وتعالىٰ (قد أرسل محمدًا ﷺ) إلى الخلق أجمعين بالهدىٰ ودين الحق، والمراد من الخلق: المخلوقون؛ لأن إرساله إلىٰ مَن يعقل من الجن والإنس، قال بعض العلماء: وإلىٰ الملائكة، نقل ذلك التقي السبكي[٤]، وصرَّح الإمام الرازي[٥] في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان: ١] بعدم دخول الملائكة في عموم مَن بُعث ﷺ إليهم.

ثم اعلمْ أن العلم بثبوت الشيء فرع تصوُّرِ ذلك الشيء، وتصوُّرُ ذلك الشيء إن كان بحسب اسمه فلا يتوقَّف علىٰ وجوده، وإن كان بحسب حقيقته وماهيَّته فيتوقَّف علىٰ وجوده، والتصديق المفروض هو أن محمدًا ﷺ رسول الله المفهوم من سياق المصنف، ولا بد لحصول هذا من العلم بوجود هذا الموضوع وتعيينه؛ إذ هو شخص، وتصوُّرُ الشخص إنما هو بتعييناته الشخصية، فلا بد من الكلام علىٰ ما به يتعيَّن شخصًا، وذلك بالاستقراء من حيث نسبه ومولده ووفاته وزمانه وأسمائه الموجِبة لشهرته وشمائله التي امتاز بها عن غيره، فإذا كان كذلك فلا بد

---

(١) انظر تفصيل ذلك في تاج العروس ١/ ٤٤٤ - ٤٤٦، ٤٠/ ١٢ - ١٣.

(٢) الهمز هو قراءة نافع وحده، أما بقية القراء فقرأوا بغير همز. انظر: تفسير القرطبي ٢/ ١٥٦.

(٣) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٠٢.

(٤) انظر: فتاوىٰ السبكي ٢/ ٥٩٤ وما بعدها.

(٥) التفسير الكبير للرازي ٢٤/ ٤٥ ونصه: «العالم: كل ما سوىٰ الله تعالىٰ، ويتناول المكلفين من الجن والإنس والملائكة، لكنا أجمعنا أنه ﷺ لم يكن رسولًا إلىٰ الملائكة، فوجب أن يكون رسولًا إلىٰ الجن والإنس جميعًا، ويبطل بهذا قول من قال إنه كان رسولًا إلىٰ البعض دون البعض».

من ذِكر ذلك علىٰ الإيجاز والاختصار؛ ليكمُل المعتقد من كل الوجوه.

وقد ذكر القَرافي في ذخيرته[١] وأشار إليه في شرح الأربعين أن جميع الأحوال المتعلقة بالرسول كلها فضلاً عمَّا به يتعيَّن ترجع إلىٰ العقائد لا إلىٰ العمل، فيجب البحث عن ذلك لتحصيل كمال المعتقَد بذلك؛ أما وجوده ﷺ فمعلوم بالضرورة تواترًا عند أهل البرهان، وكشفًا عند أولي العيان؛ فإن الصوفي يقول: العلم بوجوده ﷺ من قبيل المحسوسات المرئية بالأبصار يقظةً عند المقرَّبين، ونومًا عند غيرهم، وقد قال ﷺ: «مَن رآني فقد رآني حقًّا؛ فإن الشيطان لا يتمثَّل بصورتي»؛ إذ معنىٰ الحديث عند الأكثر: أن مَن رآه نومًا فتلك الرؤية مساوية للرؤية الحِسِّية يقظةً بل معنًىٰ كما نبَّه عليه علماء الحديث، فانظرْه.

وأما تعيينه من حيث نسبه فهو[٢]: محمد بن عبد الله بن عبد المطَّلب بن هاشم بن عبد مَناف بن قُصَيِّ بن كِلاب بن مُرَّة بن كعب بن لُؤَيِّ بن غالب بن فِهْر بن مالك بن النَّضْر بن كِنانة بن خُزَيمة بن مُدرِكة بن إلياس بن مُضَر بن نِزار بن مَعَدِّ بن عدنان. وإليه انتهىٰ النسَب الصحيح، وما فوق عدنان فمختلَف فيه، ولا خلاف بينهم أن عدنان من ولد إسماعيل بن إبراهيم عليهما الصلاة والسلام[٣].

وكنيته ﷺ: أبو القاسم، وهو الأشهر.

وأمه آمِنة ابنة وَهْب بن عبد مَناف بن زُهْرة بن كِلاب، وهنا تجتمع مع أبيه في النسب.

وأما مولده ﷺ، أما من حيث المكان فهو مكة بإجماعٍ في شِعْب أبي طالب، وأما من حيث الزمان فيوم الاثنين لاثنتي عشرة خلت من شهر ربيع الأول، وذلك

---

(١) الذخيرة ١٣/ ٢٣٧ ونصه: «ومما يتعلق بالاعتقاد ما يتعلق برسول الله ﷺ من أحواله».

(٢) انظر: السيرة النبوية لابن هشام ١/ ١١.

(٣) زاد المعاد لابن القيم ١/ ٧٠.

بعد قدوم الفيل بشهر، وقيل: بأربعين يومًا، وقيل: بخمسين يومًا. ومات والده عنه ﷺ وهو حمل، وقيل: ابن سبعة أشهر، والأول الصحيح، وماتت أمه بالأَبْواء[1] ولم يستكمل له سبع سنين، وكفله جده عبد المطلب ولرسول الله ﷺ ثمان سنين، وبُعث ﷺ لثمانٍ مضينَ من شهر ربيع الأول سنة إحدىٰ وأربعين من عام الفيل، فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة، وقيل: خمس عشرة سنة، وقيل: عشر سنين، والأول أشهر، وقَدِم المدينة يوم الاثنين وهو الثامن من شهر ربيع الأول سنة أربع وخمسين من عام الفيل، ومكث بها عشر سنين، وتوفِّي ﷺ وهو ابن ثلاث وستِّين سنة في بيت عائشة ﵂ يوم نوبتها يوم الاثنين أول يوم من شهر ربيع الأول، ودُفن ليلة الأربعاء.

وأما صفته ﷺ وشمائله الزكيَّة، فليس بالطويل البائن ولا بالقصير المتردِّد، ولا بالأبيض الأَمْهَق ولا الآدَم، ولا بالجعد القَطِط ولا بالسَّبِط، كان رجل الشعر، أزهر اللون، مشرَّبًا بحُمْرة في بياض، كان وجهه كالقمر، حسن العنق، ضخم الكراديس، أهدب الأشفار، أدعج العينين، حسن الثغر، ضليع الفم، حسن الأنف، إذا مشىٰ يتكفأ كأنما ينحطُّ من صبب، وإذا التفت التفت معًا، جُلُّ نظرِه إلىٰ الأرض، كانت له جُمَّة لم تبلغ شحمة أذنيه ﷺ.

وأما أسماؤه ﷺ فهي كثيرة بلغت ألفًا، وقد ألَّف الحافظ ابن دِحْية في ضبطها كتابًا سمَّاه: المستوفىٰ[2]، فيه مَقْنَع لمن أراد التطلع بها، والمنقول توقيفًا [خمسة][3]

---

(١) الأبواء: مركز تابع لمحافظة رابغ شمال منطقة مكة المكرمة، وهي اليوم ديرة بني أيوب وبني محمد من بني عمرو بن مسروح من قبيلة حرب. وهي كثيرة المياه والزرع، يلتقي فيها واديا الفرع والقاحة فيتكون من التقائهما وادي الأبواء.

(٢) قال حاجي خليفة في كشف الظنون ٢/ ١٦٧٥: «المستوفىٰ في أسماء المصطفىٰ، لأبي الخطاب عمر بن علي ابن دحية السبتي. لخصه القاضي ناصر الدين ابن الميلق في كراسة. ذكره السخاوي في القول البديع».

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

فقد روىٰ مالك[١] وغيره رفعه أن رسول الله ﷺ قال: «لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفرَ، وأنا الحاشر الذي يُحشَر الناسُ علىٰ قَدَمي، وأنا العاقب». ومن أسمائه في القرآن: طه، ويس[٢]، والمدَّثِّر، والمزَّمِّل، وعبد الله، والرؤوف، والرحيم. ومن أسمائه أيضًا: المقفىٰ، ونبي التوبة، ونبي الملاحم، والمتوكِّل، ﷺ تسليمًا.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: ونعتقد أنه ﷺ أرسله الله تعالىٰ (**خاتمًا للنبيين**) وهذا ممَّا أجمع عليه أهل السنة، وثبت بالكتاب والسنة؛ فالكتاب قوله تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

والسنَّة، فما رُوي: «وإني لخاتم النبيين وآدم منجدل بين الماء والطين». وفي الصحيحين[٣]: «إن مَثَلي ومَثَل الأنبياء قبلي كمثل رجل بنىٰ دارًا فجمَّلها وأحسنها، وترك فيها موضع لَبِنة، فصار يقال: ما أحسنها لو تمَّت، فأنا اللَّبِنة التي تم بها بناء الأنبياء». ويُروَىٰ أيضًا: «لا نبيَّ بعدي». فقد جاء حديث الخَتْم من طرق كثيرة بألفاظ مختلفة.

عزا ابن أبي شريف في المسامرة هذا التفسير للأزهري في تهذيب اللغة، والذي في التهذيب ١/ ٧٥: «ملك عضوض: شديد فيه عسف وعنف».

وقال الزبيدي في تاج العروس ١٨/ ٤٣٦: «ومن المجاز: ملك عضوض:

---

(١) الموطأ ص ١٠٠٤، ومن طريقه أخرجه البخاري في صحيحه ٢/ ٥١٢ من حديث جبير بن مطعم.

(٢) قال السيوطي في الدر المنثور ١٠/ ١٥٦: «أخرج ابن مردويه عن أبي الطفيل قال: قال رسول الله ﷺ: إن لي عند ربي عشرة أسماء. قال أبو الطفيل: حفظت منها ثمانية: محمد، وأحمد، وأبو القاسم، والفاتح، والخاتم، والماحي، والعاقب، والحاشر. وزعم سيف أن أبا جعفر قال: الاسمان الباقيان: طه ويس». وقد اختلف في معنىٰ (طه) و(يس) علىٰ أقوال انظرها في كتب التفاسير.

(٣) صحيح البخاري ٢/ ٥١٣، صحيح مسلم ٢/ ١٠٨٥ من حديثي أبي هريرة وجابر بن عبد الله، مع اختلاف في السياق.

شديد، فيه عسف وظلم للرعية وعنف، كأنهم يعضون فيه عضا. والعضوض من أبنية المبالغة».

والإجماع، فقد اتَّفقت الأمَّة علىٰ ذلك، وعلىٰ تكفير من ادَّعىٰ النبوَّة بعده، وبه يستدل المحدِّث، وأما الصوفي فيقول بذلك ويزيد بما يعطيه ذوقه، ويشير إليه وَجْدُه، ويلوح بأن بعثته ﷺ جامعة لمعاني العلوِّ بالظهور علىٰ ما هو فوق ذلك بإحاطته بكلية الكون أعلاه وأدناه وأوله وآخره، وكان له حظٌّ من نبوة كل نبي، فكان بنبوَّته الجامعة لخصوص أحوال الأنبياء بمنزلة الفِطْرة الإنسانية الجامعة لخصوص أحوال الحيوان، فكانت إحاطته بنبوته بظهور كمال كلِّية الأمر، فلم يبقَ وراءه أعلىٰ، فانجمع طرفا سلسلةِ النبوة والرسالة، فكان خاتمًا لا نبيَّ بعده؛ إذ لا مَرْقَىٰ وراء أمره، وهذا هو حقيقة الخَتْم.

تنبيه:

يقال: خاتَم بفتح التاء وبكسرها، وقد قُرئ بهما[1]، فالفتح بمعنىٰ الخِتام والانتهاء، والمعنىٰ أنه انتهاء النبيين، فهو كالخاتَم والطابَع الذي يكون عند الانتهاء، وإذا كان انتهاء النبيين كان انتهاء المرسَلين؛ لِما تقدَّم من أن كل رسول نبي، ورفعُ الأعم يستلزم رفع الأخصّ. والكسر بمعنىٰ أنه ختمهم، أي جاء آخرهم فلم يبقَ بعده نبيٌّ. وبالجملة، فبه انتهت النبوة والرسالة.

(و) أنه ﷺ بُعث **(ناسخًا لِما قبله من شرائع اليهود والنصارىٰ والصابئين)** أي رافعًا تلك الأحكام، ومزيلاً لها، ومبيِّنًا لانتهاء أَمَدها، وأصل النسخ: الإزالة.

واليهود والنصارىٰ: فِرْقتان معروفتان من أتباع سيدنا موسىٰ وسيدنا عيسىٰ عليهما السلام.

---

(١) الفتح هو قراءة عاصم وحده، أما جمهور القراء فقرأوا بكسر التاء. انظر: تفسير القرطبي ١٧/ ١٦٥. المحرر الوجيز لابن عطية ص ١٥١٥.

والصابئون: قوم يزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام، وقبلتهم [من] مهب الشمال عند منتصف النهار.

وإنما خصَّ هؤلاء - مع أن شريعته ﷺ نسخت سائرَ الشرائع المتقدِّمة - لشهرة ذِكرِهم.

تنبيه:

من[1] أكبر الجاحدين لنبوَّة نبيِّنا ﷺ اليهود، وقد ورد فيهم أنهم قوم بُهْتٌ[2]، كما في الصحيح، وهم فِرْقتان، الأولىٰ امتنعت من تصديقه لِما تضمَّنته شريعتُه من نسخِ بعض أحكام شريعة موسىٰ عليه السلام، فمنهم مَن زعم استحالة النسخ عقلاً؛ لِما فيه من البَداء علىٰ زعمهم، والبداء محالٌ علىٰ الله تعالىٰ، ومنهم مَن زعم أن موسىٰ عليه السلام نص علىٰ أن شريعته لا تُنسَخ، وأنه قال: تمسَّكوا بالسبت أبدًا. الفِرْقة الثانية: العيسوية أتباع أبي عيسىٰ الأصفهاني، قالوا: هو رسول لكن إلىٰ العرب خاصة، وكذا قولهم: إن عيسىٰ عليه السلام مبعوث في قومه، وبمثل هذا القول قال أيضًا بعضُ النصارىٰ. أما مَن زعم استحالة النسخ لِما فيه من البداء فإن عنىٰ به أن الله تعالىٰ ظهر له من الحكمة ما كان خافيًا فذلك محال علىٰ الله تعالىٰ، ولا نسلِّم أن النسخ مستلزمٌ لذلك؛ فإنه لو استلزم تصرُّفه في [عباده] أن يمنع ما أطلقه في وقتٍ ما وإطلاق ما منعه في وقت آخر ذلك للزم منع تصرُّفه فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة إلىٰ المرض، ومن الغِنَىٰ إلىٰ الفقر، ومن الحياة إلىٰ الموت، وعكس ذلك البداء، وإذا لم يدل شيءٌ من ذلك علىٰ البداء فكذلك لا يدل تصرُّفه فيهم بالقول عليه. ثم إن من المعلوم أنه لا يمتنع فِي الحكمة أن يأمر الحكيم مريضًا باستعمال دواء في وقت ثم ينهاه عنه في وقت آخر؛ لتعلُّق صلاحه بذلك في الحالين

---

(١) شرح لمع الأدلة لابن التلمساني ص ٢٣٨ - ٢٤٠.

(٢) وذلك في حديث إسلام عبد الله بن سلام رضي الله عنه، والحديث رواه البخاري في صحيحه ٣/ ١٩١ عن أنس بن مالك.

إن رُوعيت قاعدة الصلاح والتُزم في تصرُّفات الباري تعالىٰ ذلك، وإلا فالله تعالىٰ يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد. ثم نقول: وقوع الخارق علىٰ وفق دعوىٰ المتحدِّي مع العجز عن معارضته لا يخلو إما أن يدل علىٰ صدق مدَّعي الرسالة أو لا، فإن لم يدل وجب أن لا تقوم دلالة علىٰ صدق موسىٰ عليه السلام، وإن دل وجب تصديقُ محمد ﷺ وتصديق عيسىٰ عليه السلام، وقد جاءا بالنسخ فيثبُت. ثم من نص التوراة أن الله عز وجل قال لنوح عليه السلام حين خرج من السفينة: إني جاعل كل دابة مأكلاً لك ولذريتك، وأطلقتُ ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم. وقد حرَّم بعد ذلك في التوراة كثيرًا منها. وفي التوراة أن من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح الأخت، وقد حرَّمتم ذلك، وقد كان في شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الأختين، وقد حرَّمتم ذلك، وقد كان العمل في السبت قبل شريعة موسىٰ عليه السلام مباحًا، وقد حرَّمتم ذلك، ولم يكن الخِتان واجبًا لدىٰ الولادة، وقد أوجبتموه. وأما مَن ادَّعىٰ منع ذلك بطريق النقل فهو ممَّا لقَّنه لهم ابن الراوندي، ولو كان ذلك النقل حقًّا لاحتجَّ به اليهود علىٰ النبي ﷺ، وقد بالغوا في طمس آياته بكل وجه حتىٰ غيَّروا صفته في التوراة، ولو احتجُّوا به لنُقل، وحيث لم يُنقَل دلَّ علىٰ انتفائه. وأما العيسوية ومَن رأىٰ رأيَهم من النصارىٰ فإذا سلَّموا أنه نبي فقد سلَّموا صدقه، وقد أُخبر بعموم رسالته، وأنه مبعوث إلىٰ الأحمر والأسود، مع قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨] وقوله: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨] وقد تحدَّىٰ بمعجزته جميع الإنس والجن.

(وأيَّده) الله سبحانه (**بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة**) معنىٰ[١] الآية: العلامة علىٰ صدقه، والمعجزة هي الآية مع التحدِّي بها، فكل معجزةٍ آيةٌ، لا العكس.

---

(١) شرح لمع الأدلة ص ٢٢٥.

ثم[1] المعجزة مأخوذة من العجز المقابِل للقدرة، وحقيقة الإعجاز: إثبات العجز، فاستُعيرَ لإظهاره، ثم أُسند مجازًا إلىٰ ما هو سبب للعجز، ثم جُعل اسمًا له فقيل: معجزة، والتاء فيه للنقل من الوصفية إلىٰ الاسمية كما في «الحقيقة»، أو للمبالغة كما في «العلامة».

وحقيقة المعجزة: أمرٌ خارق للعادة مقرون بالتحدِّي، موافق للدعوىٰ، سالم من المعارض علىٰ يدي مدَّعي النبوة. قولنا «أمر» يتناول الفعل كانفجار الماء من بين أصابعه وعدمه كعدم إحراق النار، وقيَّد إمام الحرمين المعجزة بفعل الله تعالىٰ[2]، وإليه مال المصنف، كما سيأتي في سياقه قريبًا، وقد أُورد عليهما أنها لا تنحصر في الفعل بل كما أنها تكون بفعل غير المعتاد قد تكون بالمنع من الفعل المعتاد مع سلامة البنية بعدم خلق الضرورة والداعي إلىٰ الفعل، ومَن اقتصر علىٰ الفعل فهو إما لأن العدم المضاف عنده فعل وأثر للقدرة، وإما لأنه جعل المعجزة كون النار بردًا وسلامًا علىٰ إبراهيم أو بقاء جسمه عليه السلام علىٰ ما كان عليه، لكن هذه الأجوبة كلها بحسب المادَّة. وقولنا «خارق للعادة» يُخرِج المعتادَ؛ إذ لا دلالة فيه؛ لاتِّحاد نسبته، فلا يدل. وقولنا «مقرون بالتحدِّي» أي المُجاراة والمغالَبة لغةً، والمراد منه ربطُ الدعوىٰ بالمعجز عند دعوىٰ النبوة، وبهذا القيد تخرج كراماتُ الأولياء؛ لأنه لا تتحدَّىٰ بالكلِّية أو لا يُتحدَّىٰ بها علىٰ دعوىٰ النبوة والرسالة وإن جاز للولي أن يتحدَّىٰ علىٰ ولايته، وهو الصحيح، وأما خروج الإرهاصات فلأنها تكون قبل النبوة فلم تكن مقرونة بالتحدِّي؛ إذ الإرهاص إحداث خارق في العادة يدل علىٰ بعثة نبيٍّ قبل بعثته كأنه تأسيس لقاعدة نبوَّته. قال السعد[3]: والقوم يعدُّون أمثال

(١) شرح المقاصد ٥/ ١١.

(٢) حيث قال في لمع الأدلة ص ١١٠: «إنما يثبت صدق مدعي النبوة بالمعجزات، وهي أفعال الله تعالىٰ الخارقة للعادة المستمرة».

(٣) شرح المقاصد ٥/ ١٢ ونصه: «والقوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به إظهار الصدق لعدم الدعوىٰ حينئذ، كإظلال الغمام، وتسليم الحجر والمدر، ونحو ذلك».

هذه - أي كشقِّ الصدر وإظلال الغمامة وتسليم الحجر - معجزات علىٰ سبيل التشبيه والتغليب. وقولنا «مع الموافقة للدعوىٰ» معناه: أن يكون ما يأتي به موافقًا له في دعوىٰ النبوة بحيث لا يقتضي تكذيبه. وقولنا «والسلامة من المُعارِض» أي في دعواه بأن يدَّعي أحدٌ نقيضَ دعواه، كما إذا ادَّعىٰ أحد أنه نبي وقارَنَ دعواه خارقٌ ثم ادَّعىٰ آخر أنه نبي، فإن ذلك المدَّعِي أولاً ليس بنبي وقارَنَ دعواه خارقٌ. وقولنا «علىٰ يد مدَّعي النبوة» معناه: أن يكون الخارق قائمًا بالنبي، كبياض يد موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أو وجوده عند توجُّهه لوقوعه عازمًا عليه وطالبًا إيَّاه، كانقلاب العصا حيَّة، فخرج ما إذا اتَّخذ الكاذب معجزةَ مَن يعاضده من الأنبياء لنفسه، وكذا يخرج ما إذا تقدَّم الخارق من المدَّعي ثم يدَّعي ويقول: معجزتي ما ظهر في الزمن الماضي؛ فإنه وإن كان خارقًا إلا أنه لم يكن علىٰ يد مدَّعي النبوَّة في ذلك الزمن؛ إذ الفرض أنه لم يدَّع نبوةً، وإذا علمتَ ذلك فاعرفْ أنه ﷺ ادَّعىٰ النبوة مقرونة بالمعجزة، فهو رسول الله قطعًا، أما الصغرىٰ وهو أنه ادَّعىٰ الرسالة فبالضرورة حسًّا للمعاصر، وتواترًا لغيره، وأما أن تلك الدعوىٰ كانت مقرونة بالمعجزة فبالمشاهدة للمعاصر، ولغيره بالتواتر لفظًا ومعنىً لغيره ممَّا نقلته الآحاد. وبالجملة، فمعجزاته ﷺ علىٰ قسمين: باقية دائمة يشاهدها من كان وسيكون، وذلك هو القرآن العظيم. وغير دائمة، وهو ما صدر عنه ﷺ من الخوارق الفعلية أو الغيوب القولية ممَّا يتعلَّق بماضٍ أو حال أو مستقبل، وهي لا تُحصَىٰ عدَّةً بالتحقيق، أما القسم الأول الذي هو القرآن وأحد قسمَي القسم الثاني الذي هو الغيوب القولية فسيذكرهما المصنف فيما بعد، وبقي القسم الأول من القسم الثاني وهو الأفعال الخارقة للعادة، فذلك أيضًا لا يُحصَىٰ كثرةً، وقد فُصِّلت في «دلائل النبوة» لكلٍّ من البيهقي وأبي نعيم، لكن بعضها إرهاصًا ظهر قبل دعوىٰ النبوة، وبعضها تصديقًا ظهر بعدها، وهي تنقسم إلىٰ: أمور ثابتة في ذاته، وأمور متعلقة بصفاته، وأمور خارجة عنها راجعة إلىٰ أفعاله؛ **فالأول**: كالنور الذي كان ينتقل في آبائه إلىٰ أن وُلد، وكولادته مختونًا مسرورًا واضعًا إحدىٰ يديه علىٰ عينيه والأخرىٰ علىٰ سُرَّته، وكذلك ما كان من

خاتم النبوة بين كتفيه، وطول قامته عند الطويل، ووساطته عند الوسط، ورؤيته من خلف كما كان يرىٰ من قُدَّام، ورؤيته في الظُّلمة كما يرىٰ في الضوء، ورؤيته البعيد كما يرىٰ القريب، وكون جسمه شفَّافًا فلم يقع له ظلٌّ علىٰ الأرض، ولم يمنع رائي الشمس مع حيلولته. **والثاني**: ما يرجع إلىٰ صفاته، وذلك ما استجمعه ممَّا هو في الغاية القصوىٰ وغاية الكمال في ذلك من الصدق، والأمانة، والعفاف، والشجاعة، والعدل، والحكمة، والفصاحة، والسماحة، والزهد، والتواضع لأهل المسكنة، والشفقة علىٰ الأمَّة، والمثابرة علىٰ مصاعب الرسالة، والمواظبة علىٰ مكارم الأخلاق، وبلوغه النهاية في العلوم الإلهية، وتمهيد قواعد المصالح الدينية والدنيوية، وما كان عليه من استجابة الدعوة، دعا لابن عباس بقوله: «اللهم فقِّهْه في الدين وعلِّمْه التأويل»، فكان بحرًا وإمامًا للمفسِّرين، ودعا علىٰ عُتْبة بقوله: «اللهم سلِّطْ عليه كلبًا من كلابك»، فافترسه الأسد، وعلىٰ سُراقة حين لحقه، فساخت قوائم فرسه. **والثالث**: ما هو خارج عن ذاته وصفاته، وهو (**كانشقاق القمر**)[١] له فِلْقتينِ، ومحل الانشقاق كان بمكة، وقيل: بمِنىٰ.

قال[٢] الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالىٰ: حدَّثني الهيثم بن حبيب الصيرفي، عن عامر الشعبي، عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: انشقَّ القمر علىٰ عهد رسول الله ﷺ بمكة فِلْقتين. أي شقَّين متباعدين، بحيث كان الجبل بينهما، وكان ذلك في مقام التحدِّي، فكان معجزة، كما في شرح المواقف[٣]. والحديث متفق عليه[٤] من حديث أنس وابن مسعود وابن عباس؛ قاله العراقي[٥].

---

(١) عقد الغزالي في كتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة من الإحياء بابًا خاصًا في بيان معجزات النبي ﷺ والآيات الدالة علىٰ صدقه، وسيأتي ما فيه مفصلًا إن شاء الله تعالىٰ.

(٢) إشارات المرام للبياضي ص ٢٧٠.

(٣) شرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٨٠ - ٢٨١.

(٤) صحيح البخاري ٣/ ٥٩. صحيح مسلم ٢/ ١٢٨٩ - ١٢٩٠.

(٥) المغني ١/ ٦٥.

قلت: وأخرجه أحمد[١] وأبو داود الطيالسي[٢] وأبو عَوانة وإسحاق وعبد الرزاق[٣] والطبراني[٤] وابن مردويه[٥] من حديث ابن مسعود وابن عباس، والبيهقي[٦] وأبو نعيم[٧] من حديث ابن مسعود. وفي رواية عن أنس أن ذلك كان بعد سؤال المشركين، وفي رواية أبي نعيم عن ابن مسعود: لقد رأيتُ أحد شقَّيه علىٰ الجبل الذي بمِنَىٰ ونحن بمكة[٨]. وأخرجه البيهقي وعياض[٩] عن عليٍّ وحُذَيفة، ومسلم[١٠] والترمذي[١١] عن ابن عمر، وأحمد[١٢] والبيهقي[١٣] عن جُبَير ابن مُطعِم. وقال ابن السبكي[١٤]: إنه متواتر.

تنبيه:

أنس وابن عباس ﷺ لم يحضرا الانشقاق؛ لأنه كان بمكة قبل الهجرة بنحو

---

(١) مسند أحمد ٦/ ٦٠، ٧/ ٣٩، ٣٠٣، ٣٧١.

(٢) مسند الطيالسي ١/ ٢٢٤، ٢٣٦.

(٣) تفسير عبد الرزاق ٢/ ٢٥٧.

(٤) المعجم الكبير ١٠/ ٩١، ٩٤، ٣٦٩.

(٥) الدر المنثور للسيوطي ١٤/ ٦٥ - ٦٦.

(٦) دلائل النبوة ٢/ ٢٦٤.

(٧) دلائل النبوة ص ٢٧٩.

(٨) فتح الباري لابن حجر ٦/ ٧٣٠.

(٩) الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ للقاضي عياض ١/ ٢٨٢.

(١٠) صحيح مسلم ٢/ ١٢٩٠.

(١١) سنن الترمذي ٤/ ٣٢٠.

(١٢) مسند أحمد ٢٧/ ٣١٤.

(١٣) دلائل النبوة ٢/ ٢٦٨.

(١٤) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للسبكي ٢/ ٣٢٢ - ٣٢٥ (ط - عالم الكتب ببيروت) وفيه: «الصحيح عندي الالتزام أن الانشقاق متواتر، وهو منصوص في القرآن، مروي في الصحيحين وغيرهما، وله طرق شتىٰ، لا يمتري في تواتره محدث».

خمس سنين، وكان ابن عباس إذ ذاك لم يولَد، وأما أنس فكان ابن أربع أو خمس بالمدينة، وأما غيرهما فيمكن أن يكون شاهد ذلك؛ كذا في المواهب[1].

غريبة:

أكرم الله موسىٰ عليه السلام بفلق البحر في الأرض، وأكرم محمدًا ﷺ ففلق له القمر في السماء، فانظر إلىٰ فرق ما بين السماء والأرض، كما في تفسير الرازي[2] في سورة الكوثر.

(**وتسبيح الحصىٰ**) قال العراقي[3]: أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة»[4] من حديث أبي ذر وقال: صالح بن أبي الأخضر ليس بالحافظ، والمحفوظ رواية رجل من بني سُلَيم لم يُسَمَّ عن أبي ذر. ا.هـ.

قلت: عبارة البيهقي في الدلائل: كذا رواه صالح بن أبي الأخضر - ولم يكن بالحافظ - عن الزُّهْري عن سُوَيد بن يزيد السُّلَمي عن أبي ذر، والمحفوظ ما رواه شعيب بن أبي حمزة عن الزهري قال: ذكر الوليد بن سُوَيد أن رجلاً من بني سُلَيم كبير السن.

قلت: وهكذا أخرجه محمد بن يحيىٰ الذُّهَلي في الزُّهْريات قال[5]: أخبرنا أبو اليَمان، أخبرنا شعيب بن أبي حمزة عن الزهري قال: ذكر الوليد بن سُوَيد أن رجلاً من بني سُلَيم كبير السن كان ممَّن أدرك أبا ذرٍّ بالرَّبَذة عن أبي ذر قال: هجَّرتُ يومًا من الأيام، فإذا النبي ﷺ قد خرج من بيته، فسألتُ عنه الخادمَ، فأخبرني أنه

---

(١) المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للقسطلاني ٢/ ٢٠٦ (ط - دار الكتب العلمية).

(٢) تفسير الفخر الرازي ٣٢/ ١٢٥.

(٣) المغني ١/ ٦٥.

(٤) دلائل النبوة ٦/ ٦٤ - ٦٥.

(٥) المواهب اللدنية ٢/ ٢١١ - ٢١٢.

ببيت عائشة، فأتيته وهو جالس، وليس عنده أحد من الناس، وكأنِّي أرىٰ حينئذٍ أنه في وحي[1]، فسلَّمتُ عليه، فردَّ عليَّ السلامَ، ثم قال: «ما جاء بك»؟ قلت: الله ورسوله أعلم. فأمرني أن أجلس، فجلست إلىٰ جنبه، لا أسأله عن شيء إلا ويذكره لي، فمكثت غير كثير، فجاء أبو بكر يمشي مسرعًا، فسلَّم [عليه] فردَّ عليه السلام، ثم قال: «ما جاء بك»؟ قال: جاء بي الله ورسوله. فأشار بيده أن اجلس، فجلس إلىٰ ربوة مقابل النبي ﷺ، ثم جاء عمر ففعل مثل ذلك، وقال له رسول الله ﷺ مثل ذلك، وجلس إلىٰ جنب أبي بكر، ثم جاء عثمان كذلك وجلس إلىٰ جنب عمر، ثم قبض رسول الله ﷺ علىٰ حصيات سبع أو تسع أو ما قرب من ذلك فسبَّحنَ في يده حتىٰ سُمع لهنَّ حنين كحنين النحل في كف رسول الله ﷺ، ثم ناولهنَّ أبا بكر وجاوزني فسبَّحن في كفه، ثم أخذهن منه فوضعهن في الأرض فخرسن [وصرن حصىٰ] ثم ناولهن عمر فسبَّحن في كفه، ثم ناولهن عثمان فسبَّحن في كفه، ثم أخذهن منه فوضعهن في الأرض فخرسن.

وقال الحافظ ابن حجر[2]: قد اشتهر علىٰ الألسنة تسبيح الحصىٰ في كفِّه ﷺ، أخرجه البزار[3] والطبراني في الأوسط[4]، وفي رواية الطبراني: فسمع تسبيحهنَّ مَن في الحلقة .. ثم دفعهنَّ إلينا فلم يسبِّحن مع أحدٍ منا.

ثم ساق كلام البيهقي الذي أوردناه بتمامه، ثم قال: وليس لهذا الحديث إلا هذه الطريق الواحدة مع ضعفها، لكنه مشهور عند الناس.

---

(١) في المطبوعة: وهن. والمثبت من المواهب.

(٢) فتح الباري ٦/ ٦٨٥.

(٣) مسند البزار ٩/ ٤٣١، ٤٣٤.

(٤) المعجم الأوسط ٢/ ٥٩، ٤/ ٢٤٥.

فصل:

وأما تسبيح الطعام، فقد أخرج البخاري[١] من حديث ابن مسعود قال: كنا نأكل مع النبي ﷺ الطعام ونحن نسمع تسبيح الطعام.

وفي الشفاء[٢] عن جعفر بن محمد عن أبيه: مرض النبي ﷺ، فأتاه جبريل بطبق فيه رمَّان وعنب، فأكل منه النبي ﷺ فسبَّح.

وأقرَّه[٣] الحافظ ابن حجر في الفتح.

فلو قال المصنف «الطعام» بدل «الحصىٰ» - لكونه ثابتًا في الصحيح، بخلاف حديث الحصىٰ - كان أحسن، ولذا أسقطه في المسايرة، وإنما ذكر تسبيح الطعام، وكأن المصنف راعىٰ ما هو المشهور علىٰ الألسنة.

تنبيه:

قال صاحب المواهب[٤]: اعلمْ أن التسبيح من قبيل الألفاظ الدالَّة علىٰ معنىٰ التنزيه، واللفظ يوجد حقيقةً ممَّن قام به اللفظ، فيكون في غير مَن قام به مجازًا، فالطعام والحصىٰ والشجر ونحو ذلك كلٌّ منها يتكلم باعتبار خلقِ الكلام فيها حقيقةً، وهذا من قبيل خرق العادة، وفي قوله: «ونحن نسمع تسبيحه» تصريح بكرامة الصحابة لسماع هذا التسبيح وفهمه، وذلك ببركته ﷺ.

(**وإنطاق العَجْماء**) كذا في سائر نسخ الكتاب، وفي «لمع الأدلة» لشيخه إمام الحرمين: ونطق العجماء[٥]. والنطق: إبراز الكلام بالصوت، وأنطقه: جعله ناطقًا.

---

(١) صحيح البخاري ٢/ ٥٢٣ ولفظه: ... ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل. واللفظ المذكور أعلاه هو رواية الإسماعيلي في مستخرجه، كما في الفتح.

(٢) الشفا للقاضي عياض ١/ ٣٠٧.

(٣) في المواهب: ونقله عنه.

(٤) المواهب اللدنية ٢/ ٢١٣.

(٥) الذي في لمع الأدلة ص ١١٢: وإنطاق العجماء، كما هنا.

وللمصنف في كتاب «المعارف الإلهية» تحقيق في النطق غريبٌ أعرضنا عن إيراده هنا لعدم مناسبته، وغاية ما يُحتاج هنا معرفة معنىٰ النطق لغةً والإنطاق، وقد ذكرناهما.

والعَجْماء تأنيث الأعجم، من العُجْمة بالضم، وهي اللُّكْنة في اللسان وعدم الإفصاح، والمراد هنا الحيوانات، ومنه الحديث: «العَجْماء [جرحها] جُبارٌ».

قال العراقي[١]: وأخرج أحمد[٢] والبيهقي[٣] بإسناد صحيح من حديث يعلَىٰ ابن مُرَّة في البعير الذي شكا إلىٰ النبي ﷺ أهله، وقد ورد في كلام الضبِّ والظَّبْية والذئب والحُمَّرة أحاديث رواها البيهقي في الدلائل[٤].

قلت: وسياق حديث يعلىٰ بن مُرَّة الثقفي - علىٰ ما أورده البغوي في شرح السنة[٥] - هكذا: بينا نحن نسير مع النبي ﷺ إذ مر بنا بعير[٦] يُسنَي عليه، فلما رآه البعير جرجر فوضع جِرانه، فوقف عليه النبي ﷺ فقال: «أين صاحب [هذا] البعير»؟ فجاءه، فقال: «بعنيه». فقال: بل نَهَبُه لك يا رسول الله، فإنه لأهل بيت ما لهم معيشة غيره. فقال: «أما [إذ] ذكرتَ هذا من أمره فإنه شكا كثرة العمل وقلة العلف، فأحسِنوا إليه».

وروىٰ الإمام أحمد[٧] قصة أخرىٰ بنحو ما تقدم من حديثه، وسنده ضعيف.

وأخرج ابن شاهين في الدلائل عن عبد الله بن جعفر قال: أردفني رسول الله

---

(١) المغني ١/ ٦٥.
(٢) مسند أحمد ٢٩/ ١٠٦.
(٣) دلائل النبوة ٦/ ٢٠ - ٢٤.
(٤) دلائل النبوة ٦/ ٣٢ - ٤٤.
(٥) شرح السنة ١٤/ ٢٩٥.
(٦) في شرح السنة: إذ مررنا ببعير.
(٧) مسند أحمد ٢٩/ ٨٩.

ﷺ ذات يوم خلفه، فدخل حائطَ رجلٍ من الأنصار، فإذا جملٌ، فلما رأىٰ النبيَّ ﷺ حنَّ فذرفت عيناه، فأتاه النبي ﷺ فمسح ذِفْراه فسكن، ثم قال: «مَن ربُّ هذا الجمل»؟ فجاء فتىٰ من الأنصار فقال: هذا لي يا رسول الله. فقال: «ألا تتَّقي الله في هذه البهيمة التي ملَّكك الله إياها؛ فإنه شكا إليَّ أنك تجيعه وتُدْئِبه». وهو حديث صحيح، ورواه أبو داود[1] عن موسىٰ بن إسماعيل عن مهدي بن ميمون.

وروىٰ أحمد[2] والنسائي[3] من حديث أنس رضي الله عنه: كان أهل بيت من الأنصار لهم جمل يَسْنُون عليه، وإنه استصعب عليهم فمنعهم ظهره، وإن الأنصار جاؤوا إلىٰ النبي ﷺ فقالوا: إنه كان لنا جمل نَسْنِي عليه، وإنه استصعب علينا ومنعنا ظهره، وقد عطش النخل والزرع. فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: «قوموا». فقاموا، فدخل الحائط، والجمل في ناحيته، فمشىٰ رسول الله ﷺ نحوه، فقالت الأنصار: يا رسول الله، قد صار مثل الكَلْب الكَلِب، وإنَّا نخاف عليك صَوْلَته. فقال رسول الله ﷺ: «ليس عليَّ منه بأسٌ». فلما نظر الجمل إلىٰ رسول الله ﷺ أقبل نحوه حتىٰ خرَّ ساجدًا بين يديه، فأخذ رسول الله ﷺ بناصيته أذلَّ ما كان قطُّ حتىٰ أدخله في العمل، فقال له أصحابه: يا رسول الله، هذه بهيمة لا تعقل تسجد لك، ونحن نعقل، فنحن أحقُّ أن نسجد لك. فقال ﷺ: «لا يصلُح لبشر أن يسجد لبشر، ولو صَلُحَ لبشر أن يسجد لبشر لأمرتُ المرأة أن تسجد لزوجها من عِظَم حقِّه عليها».

وأما[4] كلام الضَّبِّ فحديثه مشهور، رواه البيهقي[5] من طرق كثيرة، وهو غريب ضعيف، قال المِزِّيُّ: لا يصحُّ إسنادًا ولا متنًا. وذكره القاضي عياض في

---

(١) سنن أبي داود ٣/ ٢٣٧.

(٢) مسند أحمد ٢٠/ ٦٤.

(٣) سنن النسائي ٨/ ٢٥٣، وليس فيه قصة الجمل، وإنما فيه الفقرة الأخيرة فقط، وهي قوله: لا يصلح لبشر ... الخ.

(٤) المواهب اللدنية ٢/ ٢٢٥ - ٢٢٦.

(٥) دلائل النبوة ٦/ ٣٦ - ٣٨.

الشفاء[١]. وقد رُوي من حديث عمر أن رسول الله ﷺ كان في محفل من أصحابه إذ جاء أعرابي من بني سُلَيم قد صاد ضبًّا وجعله في كُمِّه ليذهب به إلىٰ رَحْله فيشويه ويأكله، فلما رأىٰ الجماعةَ قال: مَن هذا؟ قالوا: نبي الله. فأخرج الضب من كمه وقال: واللاتِ والعُزَّىٰ، لا آمنتُ بك أو يؤمن هذا الضب. وطرحه بين يدي رسول الله ﷺ، فقال النبي ﷺ: «يا ضب». فأجابه بلسان [عربي مبين] يسمعه القوم جميعًا: لبَّيك وسعديك يا زين مَن وافَىٰ القيامةَ. قال: «مَن تعبد»؟ قال: الذي في السماء عرشُه، وفي الأرض سلطانه، وفي البحر سبيله، وفي الجنة رحمته، وفي النار عقابه. قال: «فمَن أنا»؟ قال: رسول رب العالمين، وخاتم النبيين، وقد أفلح مَن صدَّقك، وخاب مَن كذَّبك. فأسلم الأعرابي ... الحديث بطوله. وهو مطعون فيه، وقيل: إنه موضوع. ولكن معجزاته ﷺ فيها ما هو أبلغ من هذا، وليس فيه ما يُنكَر شرعًا خصوصًا وقد رواه الأئمة، فنهايته الضعف لا الوضع.

وأما[٢] حديث الظَّبْية فأخرجه البيهقي[٣] من طرق، وضعَّفه جماعة من الأئمة[٤]، وذكره عياض في الشفاء[٥]، ورواه أبو نعيم في الدلائل[٦] بإسناد فيه مجاهيل عن حبيب بن محصن عن أم سلمة ... الحديث بطوله، وفيه: قالت: يا رسول الله، صادني هذا الأعرابي ولي خِشْفانِ في ذلك الجبل، فأطلِقْني حتىٰ أذهب فأرضعهما وأرجع ... الخ. ورواه الطبراني[٧] بنحوه، والمنذري في «الترغيب والترهيب»[٨] في

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ ١/ ٣٠٩.

(٢) المواهب اللدنية ٢/ ٢٢٦.

(٣) دلائل النبوة ٦/ ٣٤ - ٣٥.

(٤) بعده في المواهب: لكن طرقه يقوي بعضها بعضا.

(٥) الشفا ١/ ٣١٤.

(٦) لم أقف عليه في دلائل النبوة لأبي نعيم من حديث أم سلمة.

(٧) المعجم الكبير ٢٣/ ٣٣١.

(٨) الترغيب والترهيب ١/ ٣٥٣.

باب الزكاة، وقال الحافظ ابن كثير[١]: إنه لا أصل له. وقال الحافظ السخاوي[٢]: لكنه ورد في الجملة [في] عدَّة أحاديث يقوِّي بعضُها بعضًا، أوردها الحافظ ابن حجر في المجلس الحادي والستين من تخريج أحاديث المختصر[٣].

وأما[٤] قصة تكليم الذئب وشهادته [له بالرسالة] فرُويت من عدَّة طرق، أخرجه أحمد[٥] من حديث أبي سعيد بإسناد جيِّد، وأخرجه أبو سعد الماليني والبيهقي من حديث ابن عمر[٦]، وأبو نعيم في الدلائل[٧] من حديث أنس، وأحمد[٨] وأبو نعيم[٩] بسند صحيح، والبغوي في شرح السنَّة[١٠]، وسعيد بن منصور في سننه[١١] من حديث أبي هريرة، وألفاظ الكل مختلفة، ورواه عياض في الشفاء[١٢]، وهي قصة أخرىٰ.

ويلحق[١٣] بذلك سجود الغنم له ﷺ، أخرجه أبو محمد عبد الله بن حامد

---

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ٩/ ٣٢ - ٣٧ (ط - دار هجر بالقاهرة) وليس فيه العبارة المذكورة أعلاه.

(٢) المقاصد الحسنة ص ١٥٦.

(٣) موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر (يعني مختصر ابن الحاجب) للحافظ ابن حجر ١/ ٢٤٥ - ٢٤٩ (ط - مكتبة الرشد بالرياض).

(٤) المواهب اللدنية ٢/ ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٥) مسند أحمد ١٨/ ٣١٥.

(٦) لم أقف عليه في دلائل النبوة للبيهقي من حديث ابن عمر.

(٧) لم أقف عليه في دلائل النبوة لأبي نعيم من حديث أنس.

(٨) مسند أحمد ١٣/ ٤٢٥.

(٩) دلائل النبوة لأبي نعيم ص ٣٧٤.

(١٠) شرح السنة ١٥/ ٨٧.

(١١) ومن طريقه أخرجه البيهقي في دلائل النبوة ٦/ ٤٠.

(١٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ ١/ ٣١٠.

(١٣) المواهب اللدنية ٢/ ٢٢٣.

الفقيه في «دلائل النبوة» بإسناد ضعيف، وهو في الشفاء[١].

وممَّا يلحق بإنطاق العجماء كلام[٢] الحمار بخيبر الذي سمَّاه رسول الله ﷺ يعفورًا، وكان اسمه من قبله: يزيد بن شهاب، أخرجه ابن عساكر[٣] عن أبي منظور، والقصة مشهورة، ورواه أبو نعيم[٤] بنحوه من حديث معاذ بن جبل، وقد أورده ابن الجوزي في الموضوعات[٥].

وفي معجزاته ﷺ ما هو أعظم من كلام الحمار وغيره.

(**وما تفجَّر من بين أصابعه**) الشريفة (**من الماء**) الطهور بالمشاهدة، وهو أشرف المياه، وقد تكرَّرت منه ﷺ هذه المعجزة في عدَّة مواطن في مشاهد عظيمة، ووردت من طرق كثيرة يفيد مجموعُها العلمَ القطعي المستفاد من التواتُر المعنوي، ولم يُسمَع بمثل هذه المعجزة عن غير نبيِّنا ﷺ، حيث نبع [الماء] من بين عظمه وعصبه ولحمه ودمه؛ قاله القرطبي[٦].

ونقل[٧] ابن عبد البر عن المُزَني أنه قال: هو أبلغ في المعجزة من نبعه من

---

(١) الشفا ١/ ٣١٢.

(٢) المواهب اللدنية ٢/ ٢٢٥.

(٣) تاريخ دمشق ٤/ ٢٣٢.

(٤) دلائل النبوة لأبي نعيم ص ٣٨٧.

(٥) الموضوعات ١/ ٢٩٤ وقال: «هذا حديث موضوع، فلعن الله واضعه؛ فإنه لم يقصد إلا القدح في الإسلام والاستهزاء به».

(٦) كما نقله عنه الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٦/ ٦٧٦ - ٦٧٧ وقال: «أخذ كلام عياض وتصرف فيه».

(٧) فتح الباري ٦/ ٦٧٧. قال ابن حجر معقبا علىٰ كلام المزني: «ظاهر كلامه أن الماء نبع من نفس اللحم الكائن في الأصابع، ويؤيده قوله في حديث جابر: فرأيت الماء يخرج من بين أصابعه. وأوضح منه ما وقع في حديث ابن عباس عند الطبراني: فجاءوا بشن فوضع رسول الله ﷺ يده عليه ثم فرق أصابعه فنبع الماء من أصابع رسول الله ﷺ مثل عصا موسىٰ، فإن الماء تفجر من نفس=

الحجر، حيث ضربه موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ بالعصا فتفجَّرت منه المياه؛ لأن خروج الماء من الحجارة معهود، بخلافه من بين اللحم والدم.

وقد فات العراقيَّ هذا الحديثُ، فلم يذكره في تخريجه، ونحن نذكر بعون الله تعالىٰ مَن رواه من الصحابة ومَن أخرجه، فنقول: رواه أنس، وجابر، وابن مسعود، وابن عباس، وأبو ليلىٰ الأنصاري، وأبو رافع.

أما حديث أنس فأخرجه الشيخان(١) والبيهقي(٢) وابن شاهين، ولفظ الصحيحين: رأيتُ رسول الله ﷺ وحانت صلاةُ العصر، والتمس الناس الوضوء فلم يجدوه، فأُتي رسول الله ﷺ بوضوء، فوضع يده في ذلك الإناء وأمر الناس أن يتوضَّؤوا منه، فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه، فتوضأ الناس حتىٰ توضؤوا من عند آخرهم. وفي لفظ للبخاري: كانوا ثمانين رجلاً. وفي لفظ له: فجعل الماء ينبع من بين أصابعه وأطراف أصابعه حتىٰ توضأ القوم. قال [قتادة]: فقلنا لأنس: كم كنتم؟ قال: كنا ثلاثمائة.

ولفظ البيهقي: قال: خرج النبي ﷺ إلىٰ قُباء، فأُتي من بعض بيوتهم بقدح صغير، فأدخل يده فلم يَسَعْه القَدَحُ، فأدخل أصابعه الأربعة ولم يستطع أن يُدخِل إبهامَه، ثم قال للقوم: «هلمُّوا إلىٰ الشراب». قال أنس: بَصُرَ عينيَّ ينبع الماء من بين أصابعه، فلم يَزَل القوم يَرِدُون القدحَ حتىٰ رووا منه جميعًا.

ولفظ ابن شاهين(٣): قال: كنت مع النبي ﷺ في غزوة تبوك، فقال المسلمون:

= العصا. فتمسكه به يقتضي أن الماء تفجر من بين أصابعه. ويحتمل أن يكون المراد أن الماء كان ينبع من بين أصابعه بالنسبة إلىٰ رؤية الرائي، وهو في نفس الأمر للبركة الحاصلة فيه يفور ويكثر وكفه ﷺ في الماء، فرآه الرائي نابعـًا من بين أصابعه، والأول أبلغ في المعجزة، وليس في الأخبار ما يرده، وهو أولىٰ».

(١) صحيح البخاري ٢/ ٥٢١ - ٥٢٢. صحيح مسلم ٢/ ١٠٨١.

(٢) دلائل النبوة للبيهقي ٤/ ١٢١ - ١٢٥.

(٣) المواهب اللدنية ٢/ ٢٢٨.

عطشت دوابُّنا وإبلنا. فقال: «هل من فضلة ماء»؟ فجاء رجل في شَنٍّ بشيء، فقال: «هاتوا صحيفة». فصب الماء، ثم وضع راحته في الماء. قال: فرأيتُها تَخَلَّلُ عيونًا بين أصابعه. قال: فسقينا إبلنا ودوابَّنا وتزوَّدنا، فقال: «اكتفيتم»؟ فقالوا: نعم، اكتفينا يا رسول الله. فرفع يده، فارتفع الماء.

وأما حديث جابر فأخرجه الشيخان[1] وأحمد[2] والبيهقي[3] وابن شاهين، ولفظ الصحيحين: قال: عطش الناس يوم الحديبية، وكان رسول الله ﷺ بين يديه ركوة يتوضأ منها، وجهش الناس نحوه، فقال: «ما لكم»؟ فقالوا: يا رسول الله، ليس عندنا ماء نتوضأ به ولا ماء نشربه إلا ما بين يديك. فوضع يده في الركوة، فجعل الماء يفور من بين أصابعه كأمثال العيون، فشربنا وتوضأنا. قلت[4]: كم كنتم؟ قال: لو كنا مائة ألف لكفانا، كنا خمس عشرة مائة.

وفي رواية الوليد بن عُبادة بن الصامت عنه في حديث مسلم[5] الطويل في ذِكر غزوة بُواط[6]: قال لي رسول الله ﷺ: «يا جابر، نادِ الوضوء ...» وذكر الحديث بطوله، وأنه لم يجد إلا قطرة في عزلاء شجب، فأتىٰ به النبيَّ ﷺ، فغمزه [بيديه] وتكلَّم بشيء لا أدري ما هو وقال: «نادِ بجفنة الرَّكب». فأتيتُ بها فوضعتُها بين يديه. وذكر أن النبي ﷺ بسط يده في الجفنة، وفرَّق [بين] أصابعه، وصبَّ عليه جابر، فقال: «بسم الله». قال: فرأيت الماء يفور من بين أصابعه، ثم فارت الجفنة

---

(١) صحيح البخاري ٢/ ٥٢٢، ٣/ ١٢٨. ولم أقف عليه في صحيح مسلم بهذا اللفظ. والشارح في عزوه هنا لمصادر الحديث إنما ينقل عن المواهب اللدنية، ولذا توجد اختلافات كثيرة بين ما يذكره وبين ما في تلك المصادر.

(٢) مسند أحمد ٢٢/ ٣٩٨.

(٣) دلائل النبوة للبيهقي ٤/ ١١٥ - ١١٨.

(٤) القائل هو سالم بن أبي الجعد الراوي عن جابر.

(٥) صحيح مسلم ٢/ ١٣٦٨.

(٦) بواط: منطقة في غرب المملكة السعودية.

واستدارت حتىٰ امتلأت، وأمر الناس بالاستقاء، فاستقوا حتىٰ رووا. فقلت: هل بقي من أحد له حاجةٌ؟ فرفع رسول الله ﷺ يده من الجفنة وهي ملأىٰ.

ولفظ أحمد في مسنده[1]: اشتكىٰ أصحاب رسول الله ﷺ إليه العطشَ، فدعا بعُسٍّ فصبَّ فيه شيئًا من الماء، ووضع رسول الله ﷺ فيه يده وقال: «استقوا». فاستقىٰ الناسُ، فكنت أرىٰ العيون تنبع من بين أصابعه.

وفي لفظ من حديثه [له] أيضًا[2]: قال: فوضع رسول الله ﷺ كفه في الماء [والقَدَح] ثم قال: «بسم الله»، ثم قال: «أسبِغوا الوضوءَ». قال جابر: فوالذي ابتلاني ببصري، لقد رأيتُ العيون عيون الماء يومئذٍ تخرج من بين أصابعه ﷺ، فما رفعها حتىٰ توضؤوا أجمعون.

وفي لفظ له[3] من طريق نُبَيح العَنَزي عنه: فجاء رجل بإداوة فيها شيء من ماء، ليس في القوم ماء غيره، فصبَّه رسول الله ﷺ في قَدَح، ثم توضأ فأحسن الوضوءَ، ثم انصرف وترك القدح. قال: فتزاحم الناس علىٰ القدح، فقال: «علىٰ رِسْلكم». فوضع كفَّه في القدح، ثم قال: «أسبِغوا الوضوء». قال: فلقد رأيتُ العيون عيون الماء تخرج من بين أصابعه.

ولفظ البيهقي: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فأصابنا عطش، فجهشنا إلىٰ رسول الله ﷺ. قال: فوضع يده في تور من ماء بين يديه، فجعل الماء ينبع من بين أصابعه كأنَّه العيون، قال: «خذوا باسم الله». فشربنا فوسعنا وكفانا، ولو كنا مائة ألف لكفانا. قلت لجابر: كم كنتم؟ قال: ألفًا وخمسمائة.

وأما حديث ابن مسعود فأخرجه البخاري[4] من طريق علقمة عنه، ولفظه:

---

(١) مسند أحمد ٢٣/ ٤٨.

(٢) مسند أحمد ٢٢/ ١٣.

(٣) مسند أحمد ٢٢/ ١٣.

(٤) صحيح البخاري ٢/ ٥٢٣ بمعناه.

بينما نحن مع رسول الله ﷺ وليس معنا ماء، فقال لنا رسول الله ﷺ: «اطلبوا مَن معه فضل ماء». فأُتي بماء، فصبَّه في إناء، ثم وضع كفَّه فيه، فجعل الماء ينبع من بين أصابعه ﷺ.

وأما حديث ابن عباس فأخرجه الدارمي[1] وأبو نعيم[2] بلفظ: دعا النبي ﷺ بلالاً، فطلب الماء، فقال: لا والله، ما وجدتُ الماء. قال: «فهل من شَنٍّ»؟ فأتاه بشَنٍّ، فبسط كفيه فيه، فأنبعت تحت يده عينٌ، فكان ابن مسعود يشرب وغيره يتوضأ.

وأما حديث أبي ليلىٰ الأنصاري فأخرجه الطبراني[3] وأبو نعيم[4].

وأما حديث أبي رافع مولىٰ رسول الله ﷺ فأخرجه أبو نعيم من طريق القاسم ابن عبد الله بن أبي رافع عن أبيه عن جدِّه.

تنبيه:

ظاهر[5] الأحاديث المتقدِّمة أن الماء كان ينبع من بين أصابعه بالنسبة إلىٰ رؤية الرائي، وهو في نفس الأمر للبركة الحاصلة فيه يفور ويكثُر وكفُّه ﷺ في الإناء، فيراه الرائي نابعًا من بين أصابعه، وظاهر كلام القرطبي أنه ينبع من نفس اللحم الكائن في الأصابع، وبه صرَّح النووي في شرح مسلم[6]، ويؤيِّده قول جابر: فرأيت

---

(١) سنن الدارمي ١/ ٢٦.

(٢) دلائل النبوة ص ٤٠٥ - ٤٠٦.

(٣) المعجم الكبير ٧/ ٨٨.

(٤) لم أقف عليه في الدلائل من حديث أبي ليلىٰ، ولم أقف عليه كذلك من رواية أبي رافع الآتية بعده.

(٥) المواهب اللدنية ٢/ ٢٣٠.

(٦) شرح صحيح مسلم للنووي ١٥/ ٥٧ ونصه: «في كيفية هذا النبع قولان حكاهما القاضي وغيره، أحدهما ونقله القاضي عن المزني وأكثر العلماء أن معناه: أن الماء كان يخرج من نفس أصابعه ﷺ وينبع من ذاتها، قالوا: وهو أعظم في المعجزة من نبعه من حجر، ويؤيد هذا أنه جاء في =

الماء يخرج - وفي رواية: ينبع - من بين أصابعه. وهذا هو الصحيح، وكلاهما معجزة له ﷺ، وإنما فعل ذلك ولم يخرجه من غير ملامسة ماءٍ ولا وضعِ إناءٍ تأدُّبًا مع الله تعالىٰ؛ إذ هو المنفرد بابتداع المعلومات وإيجادها من غير أصل.

تكميل:

ومن[1] هذا القسم ممَّا لم يذكره المصنف: خرور الأصنام سُجَّدًا ليلة ولادته، وسقوط شُرَف إيوان كسرىٰ، وإظلال الغمام عليه، وانقلاع الشجر ماشية إليه، وحنين الجذع الذي كان يخطب إليه لمَّا انتقل إلىٰ المنبر عنه، وتسليم الحجر والشجر عليه، وظهور البركة في الماء القليل الذي مجَّ فيه بعدما نُزحت البئر في الحديبية وشرب القوم والإبل، وكانوا ألفًا وأربعمائة، وأكل الجَمِّ الغفير من أقراص يأكلها إنسان واحد في قصة أبي طلحة، وكانوا سبعين أو ثمانين رجلاً، وفي قصة جابر: كانوا ألفًا، وإخبار الشاة المشويَّة له بأنها مسمومة ... وغير ذلك مما تضمَّنته الكتب المؤلَّفة في خصوص ذلك، كالدلائل لكلٍّ من البيهقي وأبي نعيم، وفي معاجم الطبراني وفي كلٍّ من الكتب الستة التي هي دواوين الإسلام وغيرها من مطوَّلات كتب الحديث أبواب مفرَدة لذلك، وهذا النوع أحد ما عُقد له في كتاب «الشفاء» باب، وقد تضمَّن البابُ المعقود له ثلاثين فصلاً. والله أعلم.

إكمال التكميل:

الوارد[2] [في كل] من هذه الخوارق وإن كان آحادًا لا يفيد العلم فالقَدْر المشترَك بينهما وهو ظهور الخارق علىٰ يده متواتر بلا شك، فيفيد العلم قطعًا

= رواية: فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه. والثاني: يحتمل أن الله كثر الماء في ذاته فصار يفور من بين أصابعه لا من نفسها، وكلاهما معجزة ظاهرة وآية باهرة».

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٠٥ مع زيادات من الشارح.

(٢) المسامرة ص ٢٠٦.

كجود حاتم وشجاعة عليٍّ، فقول الإمام أبي القاسم السُّهَيلي في الرَّوْض[1] أن بعض هذه الخوارق علامة للنبوة ولا تسمَّىٰ معجزة بناءً علىٰ عدم اقترانها بدعوىٰ النبوة - ليس بمقبول؛ فإنه ﷺ لمَّا ادَّعىٰ النبوة انسحبت عليه دعوىٰ النبوة من حين ابتدائها إلىٰ أن توفَّاه الله، فكأنَّه في كل ساعة يستأنفها، فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة؛ لاقترانه بدعوىٰ النبوة حكمًا، وكأنَّه يقول في كل ساعة: إني رسول الله، وهذا دليل صدقي. والله أعلم.

ثم شرع المصنف في بيان القسم الأول الذي هو بيان الأمور الثابتة في ذاتها وهي المعجزة الدائمة العامة الدلالة المختص بها آية، وإنما أخَّره لكثرة ما فيه من المباحث، فقال: **(ومن آياته الظاهرة التي تحدَّىٰ بها)** أي جارَىٰ بها وعارَض، وأصل[2] التحدِّي: طلب المباراة في الحِداء بالإبل، ثم تُوسِّع فيه فأُطلق علىٰ طلب المعارضة بالمِثل في أيِّ أمر كان **(مع كافة العرب)** أي جميعهم من أولاد إسماعيل عليه السلام ومن أولاد سبأ بن يَعْرُب **(القرآن العظيم)** هو كلام الله المنزَّل علىٰ محمد ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلاً متواترًا، وكان الشافعي رضي الله عنه لا يهمزه **(فإنهم)** أي كافة العرب **(مع تمييزهم بالفصاحة)** أي المَلَكة التي يُقتدَر بها علىٰ التعبير عن المقصود مع الإبانة والظهور **(والبلاغة)** أي المَلَكة التي يُقتدَر بها علىٰ تأليف كلام بليغ، والكلام البليغ هو الذي يجمع أوصافًا ثلاثة: صوابًا في موضع لغته، وطبقًا للمعنىٰ المقصود به، وصدقًا في نفسه **(تهدَّفوا)** أي جعلوا أنفسهم هدفًا **(لسبيه)** أي أَسْره **(ونهبه)** أي غارته **(وقتله)** والفتك به **(وإخراجه، كما أخبر الله عزَّ وجلَّ عنهم، ولم يقدروا علىٰ معارضته)** أي القرآن **(بمِثل القرآن)** ولو أقصر سورة منه، وعجزُهم متواتر، أي ثبت انصرافُهم من المعارضة إلىٰ المقارعة

---

(١) الروض الأنف ٢/ ٣٨٩ ونصه: «وإن كانت كل صورة من هذه الصور التي ذكرناها فيها علم علىٰ نبوته عليه السلام غير أنه لا يسمىٰ معجزة في اصطلاح المتكلمين إلا ما تحدىٰ به الخلق فعجزوا عن معارضته».

(٢) المسامرة ص ٢٠٤.

مع توفُّر مقتضيات المعارضة منهم من حيث قوة الفصاحة والبلاغة، حيث بلغوا في ذلك إلىٰ الغاية التي تمكن في الإنسان مع توفُّر دواعيهم علىٰ ردِّ دعوته، وتهالكهم علىٰ ذلك، فلم يجدوا لذلك سبيلاً، ففزعوا إلىٰ بذل مُهَجهم وإتلاف أموالهم وقتل نفوسهم وسبي ذرِّياتهم، ولو قدروا علىٰ المعارضة لعارضوا ولَما اختاروا ذلك عليها؛ لِما فيها من وصول مقصودهم وسلامة مُهَجهم، ولو عارضوا لنُقل تواترًا؛ لِما فيه من توفُّر الدواعي ونفي الموانع، ولم يكن ذلك قطعًا[١] **(إذ لم يكن في قدرة البشر الجمع بين جَزالة القرآن ونظمه)** أشار بذلك إلىٰ القول المَرْضيِّ عنده في وجه الإعجاز تبعًا لشيخه إمام الحرمين[٢] أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة فيه مع الأسلوب في النظم المخالف لأساليب كلام العرب، والجزالة[٣] عبارة عن دلالة اللفظ علىٰ معناه بشرط قلة حروفه وتناسُب مخارجها، والنظم عبارة عن ترتيب الأقوال بعضها علىٰ بعض، ثم الحُسن فيه بتقدير تناسُب الكلمات [في أوزانها] وتقاربُها في الدلالة علىٰ المعاني، والبلاغة عبارة عن اجتماع الفصاحة مع الجزالة وغرابة الأسلوب، فالجزالة[٤] تقابلها الركاكة، فليس في نظمه لفظٌ ركيك، وغرابة أسلوبه هو أنه يخالف المعهودَ من أساليب كلام العرب؛ إذ لم يُعهَد في كلامهم كون المقاطع علىٰ مثل «يعملون» و«يفعلون»، والمَطالع علىٰ مثل «يا أيها الناس»، «يا أيها المزمل»، «الحاقة ما الحاقة»، «عم يتساءلون».

وهذا القول ارتضاه القاضي أبو بكر الباقلاني[٥]، فلم يشترطوا فيه البلاغة.

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ١/ ١٢١.

(٢) انظر: لمع الأدلة ص ١١١. الإرشاد ص ٣٤٩.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٤٥٧.

(٤) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٠٧.

(٥) حيث قال في كتابه الإنصاف ص ٥٩ بعد ذكره لمعجزات بعض الأنبياء: «وكذلك نبينا ﷺ جاء في وقت فصاحة وشعر وخطب ونظم ونثر، فأتاهم بما هو خارج عن عاداتهم في النظم والنثر، وهو أفصح وأجزل وأوجز، وتحداهم بالإتيان بمثله، فوجدوا ذلك خارجا عن نظمهم ونثرهم، وخارقا لعادتهم، فعجزوا عنه، فسارع من هداه الله إلىٰ الإيمان به».

وقيل: إعجازه بسلامته من الاختلاف والتناقُض. وقيل: باشتماله علىٰ دقائق الحِكَم والمصالح. والجمهور علىٰ أن الإعجاز فيه لكونه في المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر، وإنما هي من مقدور خالق القوىٰ والقدر كما تجده النفوس الإنسانية الكاملة من نفوسها، أما فصحاء العرب فبحسب سليقتهم وما فُطروا عليه، وأما غيرهم فبحسب معرفتهم بالبلاغة وإحاطتهم بأساليب الكلام والفصاحة (**هذا مع ما فيه من أخبار الأوَّلين**) ووبال المشركين في شطر آية، كقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِۦ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ ٱلصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا ۚ﴾ [العنكبوت: ٤٠] فانظر ما تضمَّن شطرُ هذه الآية مع لطيف نظمها من الإنباء عن عِظَم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء عن الهالكين ولا دافع ولا مانع، وخروجها باستعلائها عن القلوب من كلام كل مربوب. وقيل: إعجازه بالنظم فقط، وهو قول بعض المعتزلة. وقيل: بالصرف عن معارضته، وهو اختيار الشريف المرتضىٰ من الشيعة، وقرَّره النَّظَّام فقال: كانت العرب تقدر علىٰ النطق بمثله قبل مبعثه عَلَيْهِ السَّلَامُ، فلما بُعث سُلبوا هذه القدرة. وقال قوم: إعجازه موافقته لقضايا العقول. وقال بعض المحدِّثين: إعجازه أنه قديم غير مخلوق. وقال قوم: إعجازه أنه عبارة عن الكلام القديم.

ووجه ما اختاره المصنف وارتضاه تبعًا لشيخه الإمام والقاضي هو أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لمَّا تحدَّاهم بأن يأتوا بمثله ثم تنزَّلَ إلىٰ عشر سور ثم إلىٰ سورة، والسورة مشتملة علىٰ الأمرين، أعني الجزالة والأسلوب، وإنما يتحقق الإتيان بمثله عند الإتيان بمشتمل علىٰ الوصفين معًا؛ فإن الشاعر المُفلِق إذا سرد قصيدة بليغة ودعا إلىٰ المعارضة بمثلها فعورض بخطبة أو نثر مرسَل بالغ أقصىٰ الفصاحة لم يكن الآتي بذلك معارضًا لها، ولو أتىٰ الشاعر بمثل وزن شعره عريًّا عن بلاغته وجزالته لم يكن معارضًا له. قال الإمام: هذا ما ارتضاه القاضي، واستقر عليه نظره. وقال

في تضاعيف كلامه: ولو جعلت النظم بمفرده مع إفادة المعاني معجزًا لم يكن مبعدًا. قال الإمام: وهذا غير سديد؛ فإنه لا يُسلَّم أن يُقدَّر كلامٌ كذلك، وفي هذا التقدير إبطال لقول مَن زعم أن أحدهما كافٍ في الإعجاز. وأما مَن صار إلىٰ أن إعجازه بالصرف وأنه كان مقدورًا قبل البعث فقيل: إنه لو كان كذلك لوُجد مثله قبل التحدِّي، ولو كان لظهر. وأما من قال: إعجازه بكونه قديمًا، فهو قول بقِدَم الحروف، وهو باطل. وأما من قال بأن إعجازه أنه عبارة عن الكلام القديم، فلا يصح؛ لأنه لا يمتنع أن يعبَّر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز.

ثم نبَّه المصنف علىٰ أن من وجوه الإعجاز إنباؤه عن أخبار الأوَّلين وتفاصيل أحوالهم (**مع كونه**) ﷺ (**أمِّيًّا غير ممارس للكتب**) بالتلقُّن، ولم يُعان تعلُّمًا، وإنما نشأ بين ظهور العرب فلم تُعهَد له خرجات يُتوقَّع في مثلها دراسةٌ، فكان ذلك أدل آية علىٰ صدقه، وقد أشار الله تعالىٰ إلىٰ ذلك بقوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ۝٤٨﴾ [العنكبوت: ٤٨].

ثم شرع المصنف في ذِكر القسم الثاني من القسم الثاني وهي الغيوب القولية، فقال: (**والإنباء**) أي: ومع ما اشتمل عليه القرآن من الإخبار (**عن الغيب في أمور**) كثيرة (**تحقَّق صدقُه فيها**) وهو علىٰ قسمين: في الماضي فكقصة موسىٰ عليه السلام وقصة فرعون وقصة يوسف عليه السلام وأمثالها من قصص الأنبياء علىٰ تفاصيلها من غير سماع من أحد، ولا تَلَقٍّ من بشر، كما تقدم، كما نبَّه عليه قولُه تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٤٤، يوسف: ١٠٢] و(**في الاستقبال**) وهو من الكتاب والسنَّة، فمن الكتاب (**كقوله تعالىٰ**): ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨] وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البقرة: ٢٤] وقوله تعالىٰ: (﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾) علىٰ أنفسكم من الأعداء (﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾) [الفتح: ٢٧] بعد تمام النسك، وكل ذلك وقع في زمنه ﷺ، ومن ذلك ما وقع بعده (**كقوله تعالىٰ**:

﴿الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝﴾) وهم بنو الأصفر (﴿فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝﴾) على اختلاف القُرَّاء (﴿فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾) [الروم: ١ - ٤] وقوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةٗ تَأۡخُذُونَهَا﴾ [الفتح: ٢٠] وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [النور: ٥٥] وقوله تعالى: ﴿سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ قَوۡمٍ أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ﴾ [الفتح: ١٦] قيل: الخطاب للمنافقين، دعاهم أبو بكر لقتال بني حنيفة. وقيل: المراد دعاء عمر إلى قتال فارس.

وأما من السنَّة، فكقوله ﷺ لعلي رضي الله عنه: «تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين». ولعمَّار رضي الله عنه: «تقتلك الفئةُ الباغية». وكقوله ﷺ: «زُويت لي الأرض فرأيتُ مشارقها ومغاربها، وسيبلغ مُلْكُ أمَّتي ما زُوِيَ لي منها». وقوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة». وكإخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال مُلْكهما وإنفاق كنوزهما في سبيل الله ... وغير ذلك ممَّا هو وارد في صِحاح الأحاديث.

ثم لمَّا فرغ المصنف من ذِكر معجزاته ﷺ شرع في بيان وجه دلالة المعجزات على الصدق، فقال: (**ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسل**) عليهم الصلاة والسلام (**أن كل ما عجز عنه البشر**) عن إتيان مِثله (**لم يكن إلا فعلاً لله تعالى**) فإن قيل(١): المعجزة قد تكون من قبيل الترك دون الفعل، كما إذا قال الرسول: معجزتي أن أضع يدي على رأسي، وأنتم لا تقدرون على ذلك. ففعل وعجزوا فإنه معجز دالٌّ على صدقه، كما في المواقف(٢). قلنا: قد جرى المصنف تبعًا لشيخه على أن كفهم عن ذلك فعلُ الله سبحانه لا عدم فعلٍ منه سبحانه، كأنْ يقال: هو عدم تمكينهم، فهو غير خارج عن الفعل. وإذ قد تقرَّر أن المعجزة ليست إلا فعلاً لله تعالى (**فمهما كان مقرونًا بتحدِّي النبي**) أي مهما جعلها الرسول دلالة واضحة

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٠٣.

(٢) شرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٤٦.

علىٰ صدقه فيما ينقل عن الله تعالىٰ فأوجده الله تعالىٰ موافقًا لقوله (نزل) ذلك الإيجادُ علىٰ وفق ما قال (منزلة قوله: صدقتَ) وهو صريح التصديق.

قال ابن التلمساني في شرح اللمع[1]: اختلف الأصوليون في وجه دلالة المعجزة، فمنهم من قال: إنها تتنزَّل منزلة التصديق بالقول؛ فإن الله تعالىٰ إذا خلق له المعجزة علىٰ وفق دعواه فكأنه قال له: صدقتَ، بالقول، فيكون مدلولها خبرًا. ومنهم من يقول: إنها تدل علىٰ إنشاء الرسالة، فيكون تقديرها: أنت رسولي، أو بلِّغْ رسالتي. والإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب. ثم قرَّروا الدلالة من وجهين:

أحدهما: أنها تدل عقلاً، قالوا: لأن خلق الخارقِ من الله تعالىٰ علىٰ وفق دعواه وتحدِّيه والعجز عن معارضته وتخصيصه [بذلك] يدل علىٰ إرادة الله تعالىٰ لتصديقه، كما يدل اختصاص الفعل بالوقت [المعيَّن] والشكل والقَدْر علىٰ إرادته تعالىٰ له بالضرورة، وإلىٰ هذا ميل الأستاذ.

الثاني: أن دلالتها عادية، كدلالة قرائن الأحوال. قالوا: وخلق ذلك من الله تعالىٰ [يدل] علىٰ صدقه بالضرورة، كما يُعَلم خجل الخَجِل ووجل الوَجِل بالضرورة، وإليه ميل الإمام. ا.هـ.

وقرَّره شارح الحاجبية بوجه آخر فقال: اختلفوا في وجه دلالة المعجزة، فمنهم مَن زعم أنها وضعية، وهو ظاهر ما في «الإرشاد» لإمام الحرمين[2]، وإن كان آخر الأمر التجأ إلىٰ أنها عادية تجريبية كما وقع له ذلك في «البرهان»[3]، وحاصل

---

(١) شرح لمع الأدلة ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٢) الإرشاد ص ٣١٣ ونصه: «الشريطة الثالثة للمعجزة: أن تتعلق بتصديق دعوىٰ من ظهرت علىٰ يديه، وهذه الشريطة تنقسم إلىٰ أوجه، منها: أن يتحدىٰ النبي بالمعجزة وتظهر علىٰ وفق دعواه، فلو ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت فلا تكون الآية معجزة، وإنما قلنا ذلك لأن المعجزة تدل من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول، ولا يتأتىٰ ذلك دون التحدي».

(٣) البرهان في أصول الفقه ص ١٤٨ - ١٥١.

دعوىٰ أنها وضعية: أن المعجزة ترجع إلىٰ القول، والقول دلالته وضعية. ومنهم مَن زعم أنها عقلية، وهو قول الأستاذ، وحاصله: أن الله تعالىٰ خلق الخارق علىٰ وفق دعوىٰ الرسالة والتحدي مع العجز عن معارضته، وتخصيصه بذلك يدل علىٰ إرادة الله أنه صدق، كما يدل اختصاص الفعل المعيَّن علىٰ إرادته لذلك قطعًا، والصحيح - وهو قول المحقِّقين - أنها تجريبية؛ فإن تصديق الله إياه بالمعجزة عادة منها. ا.هـ.

ثم أورد[١] المصنف مثلاً مشهورًا في كتب القوم ضربوه لشأن الرسول ومرسِله سبحانه في تصديقه إياه بإيجاد الخارق علىٰ وفق دعواه، فقال: **(وذلك)** التصديق للرسول بإيجاد المعجزة علىٰ وفق دعوىٰ النبوة **(مثل القائم بين يدي الملك)** أي كتصديق القائم بين يدي ملك من ملوك الدنيا **(المدَّعي علىٰ رعيته أنه رسول)** ذلك **(الملك إليهم)** وهو مقبل عليهم بحضرة الملك **(فإنه)** أي ذلك المدَّعي للرسالة عن الملك **(مهما قال لذلك الملك)** المرسِل له: **(إن كنت صادقًا)** فيما نقلتُ عنك من الرسالة إلىٰ هؤلاء **(فقُمْ علىٰ سريرك ثلاثًا واقعد)** أي افعل ذلك **(علىٰ خلاف عادتك)** في القيام والقعود **(ففعل الملك ذلك)** كما أشار له **(حصل)** قطعًا **(للحاضرين)** من الرعيَّة **(علم ضروري)** قطعيٌّ **(بأن ذلك الملك)** قد صدَّقه، وأنه **(نازل منزلة قوله: صدقتَ)** وقد اختلف الأصحاب في تصوير هذا المَثَل، ففي «غاية المَرام» لابن البياضي ما نصه[٢]: كما إذا قام رجل من مجلس ملك بحضور جماعة وادَّعىٰ أنه رسول ذلك الملك فطالبوه بالحُجَّة فقال: هي أن يخالف ذلك الملكُ عادتَه، ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد، ففعل فإنه يكون تصديقًا له ومفيدًا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب.

وفي اللمع لإمام الحرمين[٣]: ووجه دلالتها علىٰ صدق النبي أنها تتنزَّل منزلة

---

(١) المسامرة ص ٢٠٤.

(٢) إشارات المرام ص ٢٧٠.

(٣) لمع الأدلة ص ١١٠.

التصديق بالقول، ونظيره من الشاهد أن يتصدَّىٰ ملك للناس ويأذن لهم بالولوج عليه، فإذا احتفوا به وأخذ كلٌّ منهم مجلسه قام رجل من أهل الجمع وقال: إني رسول الملك إليكم، وقد ادَّعيت الرسالة بمَرْأىٰ منه ومَسْمَع، وآية رسالتي أن الملك يخالف عادته ويقوم ويقعد إذا استدعيت منه ذلك، أيها الملك صدِّقْني وقم واقعد، فإذا فعل الملك ما استدعاه [منه] كان ذلك تصديقًا له بمنزلة قوله: صدقتَ.

وفي شرح الحاجبية: فإن تصديق الله إياه بالمعجزة يحصل عادةً منها، كما نجد من العلم من أنفسنا عادةً من صِدق الرجل إذا قام في مجلس ملكٍ بحضور جماعة وادَّعىٰ أنه رسول ذلك الملك بالحجة وقال: حجتي أن يخالف هذا الملك عادتَه ويقوم عن سريره ثلاثًا ويقعد، ففعل فإنه يكون تصديقًا له، ويحصل العلم بذلك للحاضرين لا محالة، وذلك ظاهر، وكذا الأمر في المعجزة؛ فإن الرسول يدَّعي الرسالة للمكلَّفين ويقول: معنىٰ آية صدقي أن يفعل الله كذا، والله يشاهد فعله ويسمع قوله، والعلم بذلك لا بد منه، ثم يفعل الله جل جلاله ما ادَّعاه ذلك الرسول، فيحصل قطعًا صدقُه بموافقة الله إياه حيث فعل ما ادَّعاه.

وفي الاعتماد للنسفي(١): فإذا ادَّعىٰ الرسالةَ ثم قال: آية صدقي في دعواي في أن الله تعالىٰ أرسلني أن يفعل كذا، ففعل الله ذلك كان ذلك من الله تصديقًا له في دعواه الرسالة، فيكون ذلك كقوله له عقيب دعواه: صدقتَ؛ إذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول، ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب، ونظيره أن الملك العظيم إذا أذن للناس بالولوج عليه.

ثم ساق العبارة كسياق اللمع سواء، ثم قال بعد قوله «صدقتَ»: والناقض للعادة كما يكون فعلاً غير معتاد يكون تعجيزًا عن الفعل المعتاد، كمنع زكريا عليه السلام عن الكلام؛ إذ المنع عن المعتاد نقضٌ للعادة أيضًا. ا.هـ.

---

(١) شرح العمدة للنسفي ص ٢٤٦.

واقتصر[١] ابن الهمام في المسايرة علىٰ قوله: إن كنتُ صادقًا فيما نقلتُ عنك فقُمْ علىٰ سريرك علىٰ خلاف عادتك ... الخ؛ لأن القصد من العلم بتصديقه حاصلٌ بالاقتصار عليه، وقول المصنف كغيره ممَّن تقدَّم ذِكرُه: فقُمْ علىٰ سريرك ثلاثًا واقعد ... الخ، لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلمُ، وقول المواقف[٢] «فقم من الموضع المعتاد لك في السرير واجلس مكانًا لا تعتاده» تصوير آخر لمخالفة العادة.

تنبيه:

وللملحدة[٣] علىٰ ما قرَّروه أسئلةٌ:

الأول: قالوا: مدَّعي الرسالة مشارك لنا في النوع والصورة، و[دعواه] اختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة، ولا يُقبَل بمجرد دعواه؛ فإن الخبر يحتمل الصدقَ والكذب، واعتمادكم في صدقه علىٰ مجرد وقوع الخارق علىٰ وفق دعواه كيف يدل مع أنَّا نشاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصُّل إليها بالخواص والسحر والتعزيم والطلسمات واستسخار الروحانيات وخدمة الكواكب، فبِمَ يتميز ما أتىٰ به عن ذلك [أو لعل ذلك] بسبب اتصالات فلكية غريبة اطَّلع عليها.

الثاني: سلَّمنا أنه فعلُ الله تعالىٰ، لكن لِمَ قلتم إنه إنما خلقه لتصديقه؟ فظاهرٌ أنه ليس كذلك، أما علىٰ أصول الأشعرية فلأنهم لا يقولون إن أفعال الله تعالىٰ متوقِّفة علىٰ الأغراض، ولا يقبُح منه شيءٌ عندهم، وأما علىٰ أصول المعتزلة فنقول: لِمَ قلتم أنه لا غرض لله تعالىٰ في خلق ذلك إلا التصديق؟ وذلك لا يُعرَف، وشرطه العلم بالعدم لا عدم العلم.

---

(١) هذا كلام ابن أبي شريف في المسامرة ص ٢٠٤.

(٢) شرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٥٣.

(٣) شرح لمع الأدلة لابن التلمساني ص ٢٢١ - ٢٢٤.

الثالث: قالوا: من مذهبكم أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وإذا كان كذلك فما المانع من أن يخلق ذلك علىٰ يد الكاذب للإضلال؟

الرابع: أنكم احتججتم بالخارق، وبِمَ يُعلَم أن الذي أتىٰ به هذا المدَّعي خارق، ولعله معتاد في قُطْر[1] آخر، أو يكون عادة متطاولة، أو يكون ابتداء عادة تستمر، وحينئذٍ لا يدل.

الخامس: ادَّعيتم الدلالة علىٰ صدقه، ثم قرَّرتم ذلك بأن المعجزة تتنزَّل منزلة التصديق بالقول ضرورةً تارةً، وتارةً قلتم: تخصيصه بها يدل علىٰ إرادة تصديقه بالضرورة، وتارةً قلتم: يدل علىٰ صدقه عادةً بالضرورة، فإذا كان مآلكم إلىٰ دعوىٰ [الضرورة] فادَّعُوا أنه صادق بالضرورة، وحينئذٍ لا يتم مرادكم.

السادس: أنكم ادَّعيتم الضرورة، ثم قستم الغائب علىٰ الشاهد بالمثال المذكور، وما يدل بالضرورة كيف يصح قياسُه؟

السابع: أن ما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادَّعيتموه؛ فإن العلم فيه استند إلىٰ قضايا حسِّية مشاهَدة؛ فإنَّا نشاهد المَلِك في الصورة المذكورة، ونشاهد قيامه وقعوده، بخلاف مسألتكم؛ فإن الفاعل غائب عنا، وذلك ينافي قرائنَ الأحوال.

والجواب أن نقول:

قولهم في السؤال الأول: قلتم إن الخوارق قد يُتوصل إليها بأسباب من الخواص والسحر وغير ذلك. قلنا: جميع ذلك لا يَسْلَم مدَّعيه عن المعارضة بأمثاله، ثم من سنَّة الله تعالىٰ في دفع هذا الاحتمال أنه لم يرسل رسولاً بآية إلا من جنس ما هو الغالب علىٰ أهل عصره؛ ليكون عجزهم عن مثله حجة عليهم، ألا ترىٰ أنه لمَّا كان الغالب في زمان موسىٰ عليه السلام تعلُّم السحر والتخييل جعل الله

---

(١) في شرح اللمع: في نظر.

تعالىٰ الحية التي تتلقَّف ما صنعوا، واعترف أهل الصناعة - وهم ألوف - أن ذلك لا يُتوصل إليه بالسحر، فآمنوا بالله تعالىٰ وخرُّوا له ساجدين، وعجزُ أهل الصناعة واعترافهم بذلك أدلُّ دليل علىٰ صحة الآية وصدق الآتي بها [ومعرفة غير أهل الصناعة بعجز أهل الصناعة عن المعارضة دليل لهم أيضًا] وكذلك لمَّا غلب في زمان عيسىٰ عليه السلام تعلُّمُ الطب كانت معجزاته إحياء الموتىٰ وإبراء الأكمه والأبرص، مع اعتراف أهل صناعة الطب - وهم الجمع الكثير - بعجزهم عن ذلك، واعترافهم دليل علىٰ اختصاصه بذلك، ولما كان الغالب في زمان الخليل عليه السلام القول بالطبائع وتأثيرات الكواكب كان من آياته ﴿قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩] ولما كان محمد ﷺ في زمان قوم صناعتهم الفصاحة والنظم والنثر، حتىٰ كان أحدهم إذا صنع قصيدة علَّقها علىٰ البيت وقال: لا يأتي أحد بمثلها، كانت معجزته من ذلك الجنس، فعجز البلغاء والفصحاء - وهم العدد الكثير - عن المعارضة، وذلك أدلُّ دليل قاطع علىٰ أنه محض فعلِ الله تعالىٰ، وليس من المكتسَبات [المعتادة].

قولهم في السؤال الثاني: لِمَ قلتم أن الله تعالىٰ إنما خلق ذلك للتصديق؟ قلنا: لِما قرَّرناه من الوجهين العقلي والعادي.

قولهم في السؤال الثالث: من مذهبكم أن الله تعالىٰ يضل من يشاء. قلنا: نعم.

قولهم: فجوِّزوا خلق المعجزة علىٰ يد الكاذب. قلنا: من يرىٰ أن المعجزة تدل عقلاً فلا يجوز ذلك؛ لِما فيه من قلب الدليل شبهةً والعلم جهلاً، والله يضل من يشاء، ولكن لا بالدليل؛ لِما فيه من قلب الأجناس، وقلبها محال، ومَن زعم أن دلالتها عادية جوَّز ذلك، ولكنا نعلم عدم وقوعه باستمرار العادات، كما نعلم أن الجبل في وقتنا [هذا] لم ينقلب ذهبًا إبريزًا وإن كان ذلك جائزًا في قدرة الله تعالىٰ، وكذلك نجزم بأن كل إنسان نشاهده من أبوين وإن جاز في قدرة الله تعالىٰ أن يكون

مخلوقًا من غير أبوين كآدم وعيسىٰ عليهما السلام، وتجويز ذلك لا يمنعنا من الجزم، ولو وقع ذلك لانسلَّت العلومُ من الصدور.

قولهم في السؤال الرابع: بِمَ علمتم أن ما أتىٰ به خارق ولعله معتاد في قُطْر أو عادة متطاولة [كالكسوف مثلاً] أو ابتداء عادة؟ قلنا: كل عاقل يعلم [بالضرورة] أن إحياء الموتىٰ وقلب العصا ثعبانًا [وفلق البحر] وإخراج ناقة من صخرة صمَّاء ليس بمعتاد. وقولهم: لعله ابتداء عادة. قلنا: التحدي وقع بنفس الخارق للعادة، فلا يضرُّ بعد ذلك أنه دام أو لم يَدُم. ثم هؤلاء يجب عليهم أن يصدِّقوا بالآيات التي أتت بها الأنبياء وقد مضت [أحقاب] ولم يَعُدْ مثلها.

قولهم في السؤال الخامس: ادَّعيتم الضرورة آخرًا، فهلاَّ ادَّعيتموها أولاً؟ قلنا: كل دليل لا بد أن ينتهي إلىٰ الضرورة، ولا يمكن دعواها أولاً. ثم نحن إنما قلنا إن التخصيص يدل علىٰ إرادة تصديقه بالضرورة، ومن الأدلة ما يدل بالضرورة، ومنها ما يدل نظرًا.

قولهم في السؤال السادس: إنكم ادَّعيتم الضرورة في وجه الدلالة، وقستم الغائب علىٰ الشاهد. قلنا: لم نَقِسْ، وإنما ضربناه مثلاً.

قولهم في السؤال السابع: الفرق بين الشاهد والغائب أنَّا شاهدنا الفاعل وأفعاله. قلنا: نفرض ذلك في ملك من وراء ستر وتصدر باقتضاء مدَّعي الرسالة عنه أفعال نعلم أنها لا تصدر إلا منه، فيستوي حينئذٍ المثالانِ. والله أعلم.

وإذ قد علمتَ ما تقدَّم، فاعلمْ أنه إذا[1] ثبتت نبوته ﷺ ثبتت نبوة سائر الأنبياء؛ لثبوت كل ما أخبر به ﷺ؛ لأنه صادق في مقالته، ونبوتهم من جملته، وما أخبر به هو المراد بالسمعيات في كتب أصول الدين، ولذا أعقب المصنف وقال:

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٢١٢.

(الركن الرابع: في السمعيات)

أي ما يتوقَّف علىٰ السمع من الاعتقادات التي لا يستقلُّ العقل بإثباتها (**وتصديقه ﷺ فيما أخبر عنه**) من أمور الغيب جملةً وتفصيلاً، فإن كان مما يُعلَم تفصيله وجب اعتقاده، وإن كان لم يُعلَم تفصيله وجب أن نؤمن به جملةً ونَكِل تأويله إلىٰ الله ورسوله ومَن اختصَّه الله بالإطِّلاع علىٰ ذلك.

قال ابن أبي شريف: وأما الإمامة وما يتعلق بها فإنه ليس من العقائد الأصلية، بل من المتمِّمات؛ لأنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلَّفين؛ إذ نصبُ الإمام عندنا واجب علىٰ الأمة سمعًا، وإنما نُظم في سلك العقائد تأسِّيًا بالمصنِّفين في أصول الدين، ولا يخفَىٰ أن هذا وإن تم في نصبِ الإمام لا يتم في كل مباحث الإمامة، فإن منها ما هو اعتقاديٌّ كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ... وهكذا، وترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل، ونحو ذلك، فلذا نُظمت في سلك العقائد.

(و) هذا الركن أيضًا (مداره) أيضًا (**علىٰ عشرة أصول**:

الأصل الأول: في الحشر والنشر) هو إحياء الخلق بعد موتهم وسَوْقهم إلىٰ موقف الحساب ثم إلىٰ الجنة أو النار (**وقد ورد بهما الشرع**) يشير إلىٰ ما أخرجه الشيخان[1] من حديث ابن عباس: «إنكم محشورون إلىٰ الله ...» الحديث. ومن حديث سهل: «يُحَشر الناس يوم القيامة علىٰ أرض بيضاء ...» الحديث. ومن حديث عائشة: «تُحشَرون يوم القيامة حُفاة ...» الحديث. ومن حديث أبي هريرة: «يُحشَر الناس علىٰ ثلاث طرائق ...». ولابن ماجه[2] من حديث ميمونة مولاة النبي ﷺ: أَفْتِنا في بيت المقدس، قال: «أرض المحشر والمنشر ...» الحديث،

---

(١) صحيح البخاري ٤/ ١٩٥ - ١٩٦. صحيح مسلم ٢/ ١٢٨٥، ١٣٠٩.

(٢) سنن ابن ماجه ٢/ ٥٢٢.

وإسناده جيد (**وهو حق**) ثابت بالكتاب والسنة، معلوم بالضرورة من هذا الدين (**والتصديق بهما واجب**) ولا[١] خلاف بين الشرائع في الأصول الاعتقادية، إنما الاختلاف بينها في الفروع، فكل ما ورد في شريعتنا من أصول العقائد فهو كذلك في كل ملة (**لأنه في العقل ممكن**) أشار به إلىٰ دليل الجواز والإمكان؛ أما الجواز فإنه ضروري عند العقلاء جميعًا، وأما الإمكان فإنه أمر لا يلزم منه محالٌ لذاته، وذلك ظاهر قطعًا، ولا لغيره؛ إذ الأصل عدم الغير، ومن ادَّعاه فعليه به، وكل ما كان كذلك فهو جائز ممكن. وأيضًا، المعدوم[٢] الممكن قابل للوجود ضرورة [استحالة الانقلاب] فالوجود الأول حاصل في الابتداء، إن أفاده فزيادة استعداد لقبول الوجود علىٰ ما هو شأن سائر القوابل من تحصيل مَلَكة قبول الاتصاف لأجل حصول المناسبة بالفعل، فقد صارت قابليَّته للوجود ثانيًا أقرب، وإعادته علىٰ الفاعل أهون، ويمكن أن يكون إلىٰ هذه الإشارةُ بقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] وإن لم يُفِدْه زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنه لا نقص عما هو عليه من قابلية الوجود بالذات في جميع الأوقات، وذلك هو المطلوب.

(و) اختلف أهل السنة والجماعة في (**معناه**) فقيل: هو (**الإعادة بعد الإفناء**) أي الإيجاد بعد الإعدام. وقيل: هو الجمع بعد تفريق الأجزاء. وعلىٰ الأول اتفاق أكثرهم والعقلاء والحُذَّاق من غيرهم (**وذلك**) سواءٌ كان القول الأول أو الثاني (**مقدورٌ لله تعالىٰ كابتداء الإنشاء**) أي إن المعاد مثل المبدأ، بل هو عينه؛ لأن الكلام في إعادة المعدوم [بعينه] ويستحيل كون الشيء ممكنًا في وقت ممتنعًا في وقت؛ للقطع بأنه لا أثر للأوقات فيما هو بالذات، وتوقَّف إمام الحرمين، حيث قال[٣]:

---

(١) المسامرة ص ٢١٣.

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ٨٣. والزيادة التي بين حاصرتين منه.

(٣) الإرشاد ص ٣٧٤.

يجوز عقلاً أن تُعدَم الجواهر ثم تُعاد، وأن تبقىٰ وتزول أعراضها المعهودة ثم تُعاد هيئتها[١]، ولم يدل قاطع سمعيٌّ علىٰ تعيين أحدهما، ولا يبعُد أن تصير أجسام العباد علىٰ صفة أجزاء التراب ثم يُعاد تركيبها علىٰ ما عهد [قبلُ] ولا يستحيل أن يُعدَم منها شيء ثم يُعاد. والله أعلم [بعواقبها ومآلها].

قال ابن الهمام في المسايرة مع شرحه[٢]: والحق أن الجواهر التي منها تأليف البدن تنعدم كلها إلا بعضًا منها منصوصًا عليه في الحديث الصحيح وهو عجب الذَّنَب فيما رواه البخاري ومسلم وأحمد وابن حبان[٣]، والمسألة عند المحقِّقين ظنية، وممَّن صرَّح بذلك المصنف نفسه - أي الغزالي - في «الاقتصاد»، حيث قال[٤]: فإن قيل: فما تقولون: أتُعدَم الجواهر والأعراض ثم تُعادان جميعًا أو تُعدَم الأعراض دون الجواهر وإنما تُعاد الأعراض؟ قلنا: كل ذلك ممكن، ولكن ليس في الشرع دليل قاطع علىٰ تعيين أحد هذه الممكنات. يعني أن الأدلة الواردة ظنِّية.

ثم قال ابن الهمام: والحق [أن] في المسألة بحسب ما قامت عليه الأدلة وقوع الكيفيتينِ: إعادة ما انعدم بعينه، وتأليف ما تفرَّق من الأجزاء إلا الوجه[٥] فإنه إنما يكون كذا بعينه أو كذا للحكم باستحالة خلافه؛ لأن خلافه ممكن؛ لشمول القدرة الإلهية لكل الممكنات، وكلٌّ منهما أمرٌ ممكن، أما إمكان تأليف ما تفرَّق فظاهرٌ كما مر، وأما إمكان إعادة ما انعدم فلأن الإعادة إحداث كالإبداع الأول، وغاية طرآن العدم علىٰ المبدَع أولاً تصييره[٦] كأنَّه لم يحدث، وقد تعلَّقت القدرة بإيجاده

---

(١) في الإرشاد: بنيتها.

(٢) المسامرة ص ٢١٩.

(٣) صحيح البخاري ٣/ ٢٨٥، ٣٢٠. صحيح مسلم ٢/ ١٣٥١. مسند أحمد ١٣/ ٥١٠، ١٤/ ٣٨، ١٥/ ٣٢٣. صحيح ابن حبان ٧/ ٤٠٨. كلهم من حديث أبي هريرة بألفاظ مختلفة.

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢١٣.

(٥) في المسامرة: الحكم.

(٦) في المطبوعة: تغييره. والمثبت من المسامرة.

من عدمه [الأصلي، فكذا من عدمه] الطارئ، ومعنىٰ الإعادة [أن] الموجود ثانيًا هو الموجود أولاً [لأن الموجود ثانيًا مثله] بل هو بعد فناء عينه لا مثله؛ لأن وجود عينه أولاً إنما كان علىٰ وفق تعلُّق العلم بوجوده، والفرض أن الموجودات بعد طرآن العدم عليها ثابتة في العلم، متعلقًا في الأزل بإيجادها لوقت وجودها. ا.هـ.

والدليل علىٰ جواز الإعادة ما أشارت إليه نصوص الكتاب وفحوىٰ الخطاب من نسبة الإعادة بالنشأة الأولىٰ؛ إذ ما جاز علىٰ الشيء جاز علىٰ مثله (**قال الله تعالىٰ**: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩﴾ [يس: ٧٨ - ٧٩] **فاستدلَّ بالابتداء علىٰ الإعادة**) اعلمْ[1] أن الإعادة لا تستدعي إلا أمرين:

أحدهما: إمكان المعاد في نفسه، وإمكان الممكنات لنفسها أو لازم نفسها، ولازم النفس لا يفارق وإلا لزم التسلسل.

والثاني: عموم العلم والقدرة والإرادة، وقد ثبت عمومُها لله تعالىٰ، وقد نبَّه الله تعالىٰ علىٰ هذه الدلالة بالآية المذكورة، فهي مع إيجازها قد دلَّت علىٰ صحة الإعادة، وعلىٰ الجواب عن شُبَه المنكرين؛ أما وجه الدلالة فقوله: ﴿وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ﴾ وقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ وأما شُبَه الخصوم فمنها: استبعادهم إحياءها بعد اختلاطها، وردَّ ذلك بقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩﴾ ومن شُبَهِهم أيضًا: أنها إذا صارت ترابًا فقد تغيَّر طبعها عن طبع الحياة إلىٰ الضد، فقطع هذا الاستبعاد بقوله: ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا﴾ [يس: ٨٠] ومن شُبَههم: قول الفلاسفة: إن المعاد الجسماني باطل؛ لامتناع عدم السموات والأرض، وردَّ ذلك بقوله: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ۝٨١﴾ [يس: ٨١] (**وقال** عَزَّوَجَلَّ: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا

---

(١) شرح لمع الأدلة لابن التلمساني ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [لقمان: ٢٨] **والإعادة ابتداء ثانٍ)** أي إيجاد من عدم لم يسبقه وجودٌ **(فهو ممكن كالابتداء الأول)** وليس ممتنعًا لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته وإلا لم يقع ابتداءً، وكذلك الوجود الثاني، وإذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة في انتفاء وجوبه فيكون ممكنًا، وهو المطلوب. وقد تقدَّم.

وقد شهدت قواطع بالحشر والنشر والانبعاث للحساب والعرض والعقاب والثواب[1]، وذلك مذكور في الكتاب العزيز علىٰ وجه لا يقبل التأويل في نحو ستمائة موضع.

تنبيه:

قال شارح الحاجبية: اعلمْ أن المراد بالإعادة البدنية إنما هو الأجزاء الأصلية التي هي حاصلة وباقية من أول العمر إلىٰ آخره لا الأجزاء الزائدة التي تحصل من الغذاء فينمو بها البدن زيادةً أو تذهب من المرض فيذبل البدنُ نقصانًا، وإلىٰ تلك الأجزاء الأصلية الإشارةُ بقوله ﷺ: «كل ابن آدم يفنَىٰ إلا عَجْب الذَّنَب، منه خُلق، ومنه يركَّب». وبهذا يندفع ما قيل: لو أكل إنسان إنسانًا فإما أن يعادا معًا أو لا، والكل باطل إما لإحالته أو مخالفته إجماعكم من أن جميع بني آدم يعادون، فيقال: المعاد من الآكل والمأكول هو أجزاؤه الأصلية، وأما ما زاد علىٰ ذلك فهو أصل في غيره فيعاد إليه فيعود له؛ إذ كل محفوظ عليه أصله فيخرجه ويردُّه إليه الذي يُخرِج الخَبْء في السموات والأرض ويعلم ما يخفون وما يعلنون، لا يقال: الأجزاء الأصلية لا تفي بمقدار ما يكون عليه الإنسان من المقدار عند الموت، مع أن المعلوم قطعًا بالإجماع هو أنه لا بد أن تكون الإعادة علىٰ الهيئة التي فارق عليها الإنسان الدنيا؛ لأنَّا نقول: الأجزاء هي المُعادة، لكن القادر المختار كما أنه بقدرته مد مقدار الإنسان بزيادة تلك الأجزاء الغذائية فهو تعالىٰ قادر علىٰ أن يمد مقداره يوم القيامة بأجزاء أُخَر اختراعية حتىٰ تحصل الهيئةُ. فإن قيل: فإن الشيء

(١) الإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٧٣.

مع الشيء شيء غيره مع شيء آخر، وعلىٰ ما ذُكر لا يكون البدن المُعاد هو بعينه الكائن يوم الفراق بل هو مثله لا عينه، مع أن الإجماع علىٰ إعادة العين. قلنا: هو مثله من حيث المقدار، عينه باعتبار تلك الأجزاء الأصلية، وهو المراد بالعينية؛ إذ لو لم يُرَدْ بالعينية ذلك لم يكن المعذَّب والمنعَّم هو عين الإنسان المُفارِق بل مثله؛ لِما ثبت أن الكافر يكون ضرسه في النار كجبل أُحُد، وأن المؤمن يدخل في الجنة علىٰ طول أبيه آدم عليه السلام، وهو صحيح، وبهذا التحقيق صح ما يوجد من إطلاق بعض أهل السنة كحجة الإسلام والعز بن عبد السلام من أن المعاد مثل البدن، مع اتفاق أهل السنة علىٰ أن المعاد هو بدن الإنسان بعينه، وأن المراد بذلك البدن عينًا هو البدن المركَّب من الأجزاء الأصلية الباقية من أول تعلُّق الروح إلىٰ انفصالها في الدنيا، والمراد بالمِثل هو البدن المركَّب من تلك الأجزاء الأصلية مع الأجزاء المُزادة عليه الاختراعية، فلا تعارُض. ا.هـ.

قلت: هذه المسألة اختُلف فيها بين أهل السنة، قيل[1]: إن الحشر جسماني فقط، وهذا بناء علىٰ القول بأن الروح جسم لطيف سارٍ في البدن كماء الورد، فالمُعاد [وهو] كلٌّ من الروح والبدن جسمٌ، فلا يُعاد إلا الجسم، وعليه أكثر المتكلمين، ودليلهم قوله تعالىٰ: ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ۝٢٩﴾ [الفجر: ٢٩] والتجرُّد ينافيه[2]، وعند مسلم[3] من رواية مسروق عن ابن مسعود رفعه: «أرواح الشهداء في أجواف طير خضر لها قناديل معلَّقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلىٰ تلك القناديل». وقيل: روحاني جسماني بناءً علىٰ القول بأن الروح جوهر مجرَّد ليس بجسم ولا قوة حالَّة في الجسم، بل يتعلَّق به تعلُّق التدبير والتصرُّف، لا تفنَىٰ بفناء البدن، ترجع إلىٰ البدن لتعلُّقها به، وإلىٰ هذا القول مال أبو منصور الماتريدي وحجة الإسلام والراغب وأبو زيد الدَّبُوسي والحُلَيمي وكثير من الصوفية والشيعة، ولهم

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٢١ - ٢٢٧ باختصار.

(٢) أي ينافي الدخول في العباد.

(٣) صحيح مسلم ٢/ ٩١٢.

أيضًا ظواهر تمسَّكوا بها، والمسألة ظنِّية لا قاطعَ فيها.

وقال شارح المقاصد(١): قد بالغ الإمام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلىٰ الأرواح، حتىٰ سبق إلىٰ كثير من الأوهام ووقع في ألسنة [بعض] العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراءً عليه، كيف وقد صرَّح به في مواضع من الإحياء وغيره، وذهب إلىٰ أن إنكاره كفرٌ.

ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد: نعم، ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين إلىٰ أن معنىٰ ذلك أن يخلق الله تعالىٰ من الأجزاء المتفرِّقة لذلك البدن بدنًا فيعيد إليه نفسه المجرَّدة الباقية بعد خراب البدن، ولا يضرُّنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص، ولا امتناع إعادة المعدوم بعينه. ا.هـ.

وقد أنكر ابن أبي شريف أن يكون الغزالي قائلاً بأن المعاد مثل الأول، وأورد نصًّا من «الاقتصاد»(٢) له ما يدل علىٰ أنه يقول بأن المعاد عين الأول، وردَّ

---

(١) شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ٩٠.

(٢) الاقتصاد ص ٢١٤ - ٢١٥، والنص هو: «فإن قيل: فبم يتميز المعاد عن مثل الأول، وما معنىٰ قولكم: إن المعاد هو عين الأول ولم يبق للمعدوم عين حتىٰ تعاد؟ قلنا: المعدوم منقسم في علم الله تعالىٰ إلىٰ ما سبق له وجود، كما أن العدم في الأزل انقسم إلىٰ ما سيكون له وجود، وإلىٰ ما علم الله تعالىٰ أنه لا يوجد، فهذا الانقسام في علم الله تعالىٰ لا سبيل إلىٰ إنكاره، والعلم شامل، والقدرة واسعة، فمعنىٰ الإعادة أن يبدل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود، ومعنىٰ المثل أن يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود، فهذا معنىٰ الإعادة، ومهما قدر الجسم باقيًا ورد الأمر إلىٰ تجديد أعراض تماثل الأول حصل تصديق الشرع ووقع به الخلاص عن إشكال الإعادة وتمييز المعاد عن المثل، وقد أطنبنا في هذه المسألة في كتاب التهافت، وسلكنا في إبطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي غير متحيزة عندهم، وتقدير عود تدبيرها إلىٰ البدن، سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الإنسان أو غيره، وذلك إلزام لا يوافق ما نعتقده، فإن ذلك الكتاب مصنف لإبطال مذهبهم لا لإثبات المذهب الحق، ولكنهم لما قدروا أن الإنسان هو ما هو باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له، والبدن آلة له، ألزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالإعادة، وذلك برجوع النفس إلىٰ تدبير بدن من الأبدان».

فيه علىٰ الفلاسفة قولهم: بقاء النفس التي هي غير متحيِّزة، فليُتأمَّل في ذلك؛ ليتميَّز معتقده عن معتقَد الفلاسفة.

فصل:

وأما المحدِّث فحاله لا يخرج عن أحد القولين في الإعادة؛ إذ الأدلة السمعية متعارضة، وهو لا يخرج عن أدلة السمع خصوصًا في هذه المسألة، وأما الصوفي فيقول: لا شك أن صور الممكنات بالنسبة إلىٰ الإنسان [علىٰ قسمين]: خير أو وسيلة إليه، ونيل ذلك لذة وكمال وشرٌّ أو وسيلة إليه، ونيل ذلك ألم، وكلٌّ منهما غير متناهٍ؛ إذ مرجع ذلك إلىٰ صور الممكنات، وهي غير متناهية. ثم إن الله عَزَّوَجَلَّ خلق الإنسان علىٰ هيئة بحيث يكون قابلاً لنيل تلك الكمالات التي تقتضيها قواه تعلقًا بها ليحصل كمالُه، وتلك الكمالات التي تقتضيها قواه غير متناهية؛ إذ هي راجعة إلىٰ صور الممكنات [التي لا تتناهىٰ] وصور الممكنات التي لا تتناهىٰ لا يمكن حصولها دفعةً [إذ حصولها دفعةً] يقتضي حصولَ ما لا يتناهىٰ في الوجود دفعةً، ولا في زمان متناهٍ وإلا لزم حصول ما لا يتناهىٰ فيما يتناهىٰ، وكل ذلك محال، ونيل تلك الكمالات لا بد أن يحصل لهذا النوع الإنساني قطعًا عملاً باستعداده، ولأنه لو لم يحصل فإما أن يكون لأن ذلك الحصول ممتنع، وهذا باطل وإلا انقلب الممكن محالاً، ونحن نقطع بإمكان ذلك؛ وإما لعدم تمكُّن الفاعل المختار من ذلك، وهذا أيضًا محال؛ لِما تقرَّر من أنه تعالىٰ علىٰ كل شيء قدير، وأن مقدوراته لا تتناهىٰ؛ وإما لعدم القبول التام الذي يكون به ذلك، وذلك أيضًا باطل؛ لأن القبول التام داخل تحت [تلك] المقدورات الكمالية، ولأن ما يتوقَّف عليه الكمال كمالٌ، وهو موقوف علىٰ مجرَّد القبول، وذلك حاصل للإنسان نجده من نفوسنا، ثم من المعلوم قطعًا أن هذا التركيب البدني الكائن في يوم الدنيا لا يمكن أن تحصل معه تلك الكمالات، لا من جهة انقضاء المدة، ولا من جهة المزاحم المضاد، فاقتضت الحكمة الإلهية وأعطت الشواهد الوجدانية وحقَّقت

القواطع السمعية أن لا يكون ذلك إلا مع تركيب آخر أبدي مناسب لتحصيل تلك الكمالات الأبدية في زمان يسع تلك الممكنات، وذلك هو عَوْد الأبدان علىٰ الصورة الآدمية الأوَّلية في الأزمان المسمَّاة بالدار الآخرة أخروية، ثم جُعلت الدنيا مميِّزة لأحد الاستعدادين: إما لاستعداد نيل الخيرات وذلك بالمعرفة بالله والعمل بطاعته، وإما لاستعداد نيل الضد وذلك بالجهل بالله وعدم العمل بطاعته، وإنما كان كلٌّ من العلم والجهل يعطي ذلك لأن نور المعرفة إذا حصل أفاد تنويرَ جملة الإنسان، وظلمة الجهل إذا حصلت أفادت ظلمة جملة الإنسان، والنور مناسب لنور الجنة، وظلمة الجهل مناسِبة لظلمة النار، فاعلمْ ذلك. وأمَّا أن تكون تلك الإعادة وحصول ذلك التركيب الذي به تكون هذه الكمالات هل هو بعد إعدام أو بعد تفريق؟ فالكل ممكن، ولا يبعُد أن يكون الواقع مشتملاً علىٰ كلٍّ من ذلك، وبيان ذلك يطول. والله الهادي.

(**الأصل الثاني: سؤال منكَر ونكِير**) وهما - كما تقدَّم[1] - شخصان أسودان أزرقان مهيبان هائلان، شعورهما إلىٰ أقدامهما، كلامهما كالرعد القاصف، وأعينهما كالبرق الخاطف، بأيديهما مقامع من حديد. قال الإمام أبو منصور البغدادي: إنما سُمِّي المَلَك منكَرًا لأن الكافر ينكره إذا رآه، وسُمِّي الآخَر نكيرًا لأنه هو الذي ينكر علىٰ الكافر فِعلَه، وقد أنكرهما الكعبي من المعتزلة، وهو مردود عليه. كيف (**وقد وردت به**) أي بالسؤال. وفي بعض النسخ: بهما. أي بالمنكَر والنكير (**الأخبار**) الصحيحة (**فيجب التصديقُ به**) وهل هذا السؤال عامٌّ لكل مؤمن وغيره أو مختص بمن يغلب عليه منكَرٌ من عمله أو نكيرٌ من قلبه؟ والأول عليه جمهور العلماء، والثاني قول بعض علماء المغرب، وعليه يعتمد سيدي أبو الحسن الحرالي.

---

(١) في الفصل الأول من كتاب قواعد العقائد.

أما الأخبار، فأخرج الترمذي[١] وصحَّحه وابن حبان[٢] من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «إذا قُبر الميت - أو قال: أحدكم - أتاه مَلَكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما المنكَر، والآخَر النكير ...» الحديث.

وفي الصحيحين[٣] من حديث أنس رضي الله عنه: «إن العبد إذا وُضع في قبره وتولَّىٰ عنه أصحابه وإنه لَيسمعُ قَرْعَ نِعالهم أتاه مَلَكان، فيقعدانه ...» الحديث.

وفي رواية البيهقي[٤]: أتاه منكَر ونكير.

وغيرهما من الأخبار التي صحَّت، أخرجها أصحاب السنن والمسانيد ما بين مطوَّلة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة.

(**لأنه ممكن**) أي هو من مجوِّزات العقول، والله تعالىٰ مقتدر علىٰ إحياء الميت وأمرِ المَلَكين بسؤاله عن ربه ورسوله، وكل ما جوَّزه العقل وشهد به السمع لزم الحكم بقبوله[٥]، وذهب الجَهْمية والخوارج [إلىٰ] أن إحياء الأموات لا يكون إلا في القيامة، وهؤلاء منكرون عذاب القبر وسؤال منكر ونكير، وإلىٰ هذا القول ذهب ضِرار بن عمرو وبِشْر المريسي والكعبي وعامة المعتزلة والنجارية، وقال ضِرار: المنكر هو العمل السيئ، ونكير هو النكير من الله تعالىٰ علىٰ صاحب العقل المنكر، وقالوا[٦]: إن ذلك يقتضي إعادةَ الحياة إلىٰ البدن لفهم الخطاب وردِّ الجواب وإدراك اللذة والألم، وذلك منتفٍ بالمشاهَدة. وقد شرع المصنف في الرد عليهم بقوله: (**إذ ليس يستدعي**) ذلك (**إلا إعادة الحياة إلىٰ جزء من الأجزاء**

---

(١) سنن الترمذي ٢/ ٣٧٠ وقال: حسن غريب.

(٢) صحيح ابن حبان ٧/ ٣٨٦.

(٣) صحيح البخاري ١/ ٤١٠، ٤٢٢. صحيح مسلم ٢/ ١٣١٣.

(٤) إثبات عذاب القبر للبيهقي ص ٥٧ من حديث أبي هريرة.

(٥) الإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٧٥.

(٦) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٣٠ - ٢٣٦.

الذي به فهم الخطاب) ورد الجواب، والإنسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل بجزء[١] من باطن قلبه **(وذلك)** أي إحياء جزء يفهم الخطاب ويجيب **(ممكن في نفسه)** مقدور [عليه] وأمور البرزخ لا تقاس بأمور الدنيا.

ثم شرع المصنف في الرد علىٰ منكري السؤال وعذاب القبر، فقال: **(ولا يدفع ذلك ما يشاهَد من سكون أجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال له)** تقرير السؤال: أن اللذة والألم والتكلُّم كلٌّ منها فرع الحياة والعلم والقدرة، ولا حياة بلا بِنية؛ إذ هي[٢] قد فسدت وبطل المزاجُ، وأن الميت نراه ساكنًا لا يسمع سؤالنا إذا سألناه، ومنهم من يُحرَق فيصير رمادًا وتذروه الرياح فلا تُعقَل حياته وسؤاله. والجواب: أن هذا مجرَّد استبعاد لخلاف المعتاد، وهو لا ينفي الإمكانَ؛ فإن ذلك ممكن؛ إذ لا يُشترَط في الحياة البنية[٣]، ولو سُلِّم[٤] جاز أن يحفظ الله تعالىٰ من الأجزاء ما يتأتَّىٰ به الإدراك، ولا يمتنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل علىٰ ذلك **(فإن النائم ساكن بظاهره و)** هو مع ذلك **(يدرك بباطنه من الآلام واللذَّات ما يحس بتأثيره عند التنبُّه)** كألم ضربٍ رآه بعد استيقاظه من منامه، وخروج منيٍّ من جِماع رآه في منامه **(وقد كان رسول الله ﷺ يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده و)** الحال أن **(مَن حوله)** من الصحابة أو مَن هو مزاحمه في مكانه كعائشة رضي الله تعالىٰ عنها إذ كانت معه بفراش واحد **(لا يسمعونه، ولا يرونه)** وقد أخرج البخاري[٥] ومسلم[٦] من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ يومًا: «يا عائشة، هذا جبريل يقرئكِ السلامَ». فقلت: وعليه السلام، ترىٰ ما لا أرىٰ. قال العراقي[٧]: وهذا

---

(١) في المطبوعة: بجميع عمومنا بل الخبرة. والتصويب من المسامرة.

(٢) أي البنية.

(٣) في المطبوعة: السمة. والمثبت من المسامرة.

(٤) أي اشتراط البنية.

(٥) صحيح البخاري ٢/ ٤٢٦، ٣/ ٣٥، ٤/ ١٢٨، ١٤٠، ١٤١.

(٦) صحيح مسلم ٢/ ١١٤٣.

(٧) المغني ١/ ٦٦.

هو الأغلب، وإلا فقد رأىٰ جبريلَ جماعةٌ من الصحابة، منهم عمر وابنه عبد الله وكعب بن مالك وغيرهم. ا.هـ.

وهذا الذي ذكره من سماع السؤال وردِّ الجواب وإن لم يشاهَد إنما قلنا به لأن الإدراك والإسماع بخلق الله تعالىٰ، وقد قال الله تعالىٰ: (﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] **فإذا لم يخلق لهم**) أي لبعض الناس (**السمع والرؤية لم يدركوه**) كما دلَّ عليه قولُه تعالىٰ السابق ذِكره.

تنبيه:

والأصح أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يُسئلون في قبورهم؛ لعلوِّ مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمىٰ، ولعصمتهم، وكذلك الشهداء، كما في صحيح مسلم[١] وسنن النسائي[٢]، وكذلك أطفال المؤمنين؛ لأنهم مؤمنون غير مكلَّفين، واختُلف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار، فتردَّد فيهم أبو حنيفة وغيره فلم يحكموا فيهم بسؤال ولا بعدمه، ولا بأنهم من أهل الجنة ولا من أهل النار، وقد وردت فيهم أخبار متعارضة بحسب الظاهر، فالسبيل تفويض [علم] أمرهم إلىٰ الله تعالىٰ؛ لأن معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين، وليس فيها دليل قطعيٌّ، وقد نُقل الأمر بالإمساك عن الكلام في حكم الأطفال في الآخرة مطلقًا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير وغيرهما، وضعَّف صاحب «الكافي»[٣] رواية

---

(١) صحيح مسلم ٢/ ٩٢٣ من حديث سلمان الفارسي، ولفظه: «رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرىٰ عليه عمله الذي كان يعمله، وأجري عليه رزقه، وأمن الفتَّان».

(٢) سنن النسائي ص ٣٢٨ من حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ، ولفظه: أن رجلاً قال: يا رسول الله، ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم إلا الشهيد؟ قال: «كفىٰ ببارقة السيوف علىٰ رأسه فتنة».

(٣) هو أبو البركات النسفي، كما في المسامرة. وقد جزم النسفي في شرح العمدة ص ٤٣٢ بتوقف أبي حنيفة، حيث قال ما نصه: «ويسئل أطفال المؤمنين، وأبو حنيفة توقف في أطفال المشركين في السؤال».

التوقُّف عن أبي حنيفة وقال: الرواية الصحيحة عنه أن أطفال المشركين في المشيئة؛ لظاهر الحديث الصحيح: «الله أعلم بما كانوا عاملينَ». وقد حكىٰ الإمام النووي(١) فيهم ثلاثة مذاهب، الأكثر: أنهم في النار، والثاني: التوقُّف، والثالث الذي صحَّحه: أنهم في الجنة؛ لحديث: «كل مولود يولَد علىٰ الفِطْرة»، وحديث رؤية إبراهيم عليه السلام ليلة المعراج في الجنة وحوله أولاد الناس. وفي أطفال المشركين أقوال أخرىٰ ضعيفة لا نطيل بذكرها. وبالله التوفيق.

(**الأصل الثالث: عذاب القبر**) ونعيمه (**وقد ورد الشرع به**) قرآنًا وسنَّة، وأُجمع عليه قبل ظهور البدع علماءُ الأمَّة (**قال الله تعالىٰ**) في آل فرعون: (﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرۡعَوۡنَ سُوٓءُ ٱلۡعَذَابِ ۝٤٥ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ۝٤٦﴾) [غافر: ٤٥ - ٤٦] وقال في قوم نوح: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٰٔتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ [نوح: ٢٥] والفاء للتعقيب من غير مُهلة.

(**واشتهر عن رسول الله ﷺ والسلف الصالح الاستعاذةُ من عذاب القبر**) أخرجه البخاري ومسلم من حديث عائشة وأبي هريرة رضي الله عنهما، ولهما أيضًا من حديث عائشة رفعته: «إنكم تُفتَنون أو تعذَّبون في قبوركم»(٢). وعند مسلم(٣): «إن هذه الأمَّة

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي ١٦/ ٣١٨ - ٣١٩، ونصه: «أجمع من يعتد به من علماء المسلمين علىٰ أن من مات من أطفال المسلمين فهو من أهل الجنة؛ لأنه ليس مكلفًا، وتوقف فيه بعض من لا يعتد به. وأما أطفال المشركين ففيهم ثلاثة مذاهب، قال الأكثرون: هم في النار تبعا لآبائهم، وتوقفت طائفة فيهم، والثالث وهو الصحيح الذي ذهب إليه المحققون: أنهم من أهل الجنة، ويستدل له بأشياء، منها حديث إبراهيم الخليل حين رآه النبي ﷺ في الجنة وحوله أولاد الناس، قالوا: يا رسول الله، وأولاد المشركين؟ قال: وأولاد المشركين. رواه البخاري في صحيحه، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ۝١٥﴾ ولا يتوجه علىٰ المولود التكليف ويلزمه قول الرسول حتىٰ يبلغ، وهذا متفق عليه».

(٢) صحيح البخاري ١/ ٣٣٠، ٣٣٣، ٤٢١، ٤٢٣، ٤/ ١٦٥. صحيح مسلم ١/ ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٣) صحيح مسلم ٢/ ١٣١٢ من حديث زيد بن ثابت.

تُبتلَىٰ في قبورها، فلولا أن لا تَدافَنُوا لَدعوتُ الله أن يُسمِعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه». ثم أقبل النبي ﷺ بوجهه علينا فقال: «تعوَّذوا بالله من عذاب القبر».

وأما استعاذة السلف الصالح منه فكثير علىٰ اختلاف طبقاتهم، مَن راجع الحلية ظفر بمجموع المقصود، وكذلك ورد في نعيم القبر من الكتاب والسنة ما يصحِّح ثبوتَه، ومن نعيمه: توسيعه، وفتح طاق فيه من الجنة، ووضع قنديل فيه، وامتلاؤه بالروح والريحان، وجعلُه روضة من رياض الجنة، وكل هذا من العذاب والنعيم محمول علىٰ الحقيقة عند العلماء.

(**وهو ممكن، فيجب التصديق به**) لأنه من مجوِّزات العقول، وشهد به السمع، فلزم الحكمُ بقبوله. ثم شرع في الرد علىٰ المنكرين - وهم ضِرار بن عمرو وبشر المريسي وجماعة من المعتزلة - فقال: (**ولا يمنع من التصديق به**) والإيمان بثبوته (**تفرُّقُ أجزاء الميت في بطون السباع**) في البر، والسمك في البحر (**وحواصل الطيور**) وأقاصي التخوم، وقد[1] جاز أن يحفظ الله تعالىٰ من الأجزاء ما يتأتَّىٰ به الإدراك وإن كان في بطون السباع وقعور البحار، وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبرًا له (**فإن المُدرِك لألم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالىٰ علىٰ إعادة الإدراك إليها**) ومَن سلَّم اختصاصَ الرسول برؤية المَلَك دون القوم وتعاقُب الملائكة فينا وآمن بقوله تعالىٰ في الشيطان: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمۡ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنۡ حَيۡثُ لَا تَرَوۡنَهُمۡۗ﴾ [الأعراف: ٢٧] وجب عليه الإيمان بذلك، كيف والإنسان النائم يدرك أحوالاً من السرور والغم من نفسه، ونحن لا نشاهد ذلك منه، والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وتغيُّر العادات. والله أعلم.

تنبيه:

وبعد[2] اتفاق أهل الحق علىٰ إعادة قَدْر ما يُدرَك به الألم واللذَّة من الحياة

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٣١.

(٢) المسامرة ص ٢٣١ - ٢٣٢.

تردَّد كثير من الأشاعرة والحنفية في إعادة الروح، فقالوا: لا تلازُم بين الروح والحياة إلا في العادة، ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال بأنه توضَع فيه الروح، وأما من قال: إذا صار ترابًا يكون روحه متصلاً بترابه فيتألَّم الروح والتراب جميعًا، فيحتمل أن يكون قائلاً بتجرُّد الروح وجسمانيَّتها، ولا يخفَىٰ أن مراده بالتراب أجزاء الجسد الصغار لا بجملتها، ومنهم مَن أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية، بل التفويض إلىٰ الخالق جلَّ وعزَّ.

(**الأصل الرابع: الميزان**) وقد تقدَّم للمصنف في أول العقيدة تحديده فقال: ذو الكفَّتينِ واللسان، وصفته في العِظَم أنه مثل طِباق السموات والأرض، توزَن فيه الأعمال بقدرة الله تعالىٰ، والصَّنْج يومئذٍ مثاقيل الذَّرِّ والخردل تحقيقًا لتمام العدل، وتُطرَح صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفَّة النور فيثقل بها الميزانُ علىٰ قَدْر درجاتها [عند الله تعالىٰ] بفضل الله تعالىٰ، وتُطرَح صحائف السيِّئات في صورة قبيحة في كفة الظُّلمة فيخفُّ بها الميزان بعدل الله تعالىٰ. وقد تقدَّم شرح هذه الكلمات وما يتعلَّق بها، فأغنانا عن ذِكره ثانيًا، والمقصود هنا بيان أنه[١] حقٌّ ثابت دلَّت عليه قواطع السمع، وهو ممكن، فوجب التصديق به (**وهو حق، قال الله تعالىٰ**: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾) [الأنبياء: ٤٧] قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»[٢]: اختُلف في ذِكره هنا بلفظ الجمع هل المراد أن لكل شخص ميزانًا أو لكل عمل ميزانًا فيكون الجمع حقيقة أو ليس هناك إلا ميزان واحد والجمع باعتبار تعدُّد الأعمال أو الأشخاص (**وقال تعالىٰ**: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٨ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُم﴾) [الأعراف: ٨ - ٩] ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ

---

(١) المسامرة ص ٢٣٧.

(٢) فتح الباري ١٣/ ٥٤٧.

نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الشعراء: ١٠٥] مع أنه لم يرسَل إليهم إلا واحد، والذي يترجَّح أنه ميزان واحد، ولا يشكل بكثرة من يوزَن عمله؛ لأن أحوال القيامة لا تُكيَّف بأحوال الدنيا، والقِسْط: العدل، وهو نعت الموازين وإن كان مفردًا وهي جمعٌ؛ لأنه مصدر. قال الطبري[(١)]: القِسْط: العدل، وجُعل وهو مفرد من نعت الموازين وهي جمع؛ لأنه كقولك: عدل ورضا. وقال الزجاج[(٢)]: المعنىٰ: ونضع الموازين ذوات القسط. وقيل: هو مفعول من أجله، أي لأجل القسط، واللام في قوله: «ليوم القيامة» للتعليل، مع حذف مضاف، أي لحساب يوم القيامة. وقيل: هو بمعنىٰ في؛ كذا جزم به ابن قُتَيبة، واختاره ابن مالك. وقيل: للتوقيت، كقول النابغة[(٣)]:

توهَّمتُ آيات لها فعرفتُها
لستة أعوام وذا العامُ سابعُ

وذكر حنبل بن إسحاق في كتاب السنَّة عن أحمد بن حنبل أنه قال ردًّا علىٰ مَن أنكر الميزان ما معناه: قال الله تعالىٰ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ وذكر النبي ﷺ الميزان يوم القيامة، فمَن ردَّ علىٰ النبي ﷺ فقد ردَّ علىٰ الله ﷻ. ا.هـ.

ومثله قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الأعراف: ٨ - ٩] وهل[(٤)] الموازين في هاتين [الآيتين] جمع ميزان أو

---

(١) في المطبوعة: الطيبي. وهو خطأ، وهذا الكلام في تفسير الطبري ١٦/ ٢٨٥ - ٢٨٦، ونصه: «يقول تعالىٰ ذكره: ونضع الموازين العدل، وهو القسط، وجعل (القسط) وهو موحد من نعت الموازين، وهي جمع؛ لأنه في مذهب عدل ورضا ونظر».

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٣٩٤.

(٣) البيت في ديوانه ص ٣٠ (ط - دار المعارف بالقاهرة).

(٤) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٣٨.

جمع موزون؟ جرىٰ صاحب «الكشَّاف»[(١)] والبيضاوي[(٢)] علىٰ الثاني، وكثير من المفسِّرين علىٰ الأول[(٣)].

وقال[(٤)] الزجاج[(٥)]: أجمع أهل السنة علىٰ الإيمان بالميزان، وأن أعمال العباد توزَن يوم القيامة، وأن الميزان له لسان وكفَّتانِ، ويميل بالأعمال. وأنكرت المعتزلة الميزان وقالوا: هو عبارة عن العدل، فخالفوا الكتاب والسنَّة؛ لأن الله تعالىٰ أخبر أنه يضع الموازين بالقسط لوزن الأعمال ليرىٰ العباد أعمالهم ممثَّلة؛ ليكونوا علىٰ أنفسهم شاهدين. وقال ابن فورَك: أنكرت المعتزلة الميزان بناءً منهم علىٰ أن الأعراض يستحيل وزنُها؛ إذ لا تقوم بأنفسُها. قال: وقد روىٰ بعض المتكلِّمين عن ابن عباس أن الله تعالىٰ يقلب الأعراض أجسامًا فيزنها. ا.هـ. وقد ذهب بعض السلف [إلىٰ] أن الميزان بمعنىٰ العدل والقضاء، فأسند الطبري[(٦)] من طريق ابن أبي نَجِيح عن مجاهد في قوله تعالىٰ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ﴾ قال: إنما هو مَثَلٌ، كما يحرَّر الوزن كذلك يحرَّر الحق[(٧)]. ومن طريق ليث بن أبي سليم

---

(١) الكشاف للزمخشري ٤/ ٢٥١، ونصه: «عن ابن عباس: الموازين جمع موزون، وهي الموزونات من الأعمال، أي الصالحات التي لها وزن وقدر عند الله تعالىٰ».

(٢) تفسير البيضاوي ٤/ ٩٥، ونصه: «﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ موزونات عقائده وأعماله، أي فمن كانت له عقائد وأعمال صالحة يكون لها وزن عند الله تعالىٰ وقدر».

(٣) انظر: تفسير القرطبي ٩/ ١٥٨.

(٤) فتح الباري ١٣/ ٥٤٨.

(٥) معاني القرآن وإعرابه ٣/ ٣٩٤.

(٦) تفسير الطبري ١٦/ ٢٨٦.

(٧) كذا في المطبوعة، وفي فتح الباري: كما يجوز وزن الأعمال كذلك يجوز الحق. وفي تفسير الطبري: كما يجوز الوزن كذلك يجوز الحق. وكذا هو في تفسير عبد الرزاق ٢/ ٢٤ الذي رواه الطبري من طريقه. وقال محققه: هكذا في جميع الروايات، والمراد به - والله أعلم - كما يجوز الوزن في كل شيء لبيان مقداره فكذلك يجوز وزن الحق بمعنىٰ تقديره. ولا يبعد أن يكون ما في مطبوع الإتحاف صوابًا أيضًا.

عن مجاهد قال: الموازين: العدل.

والراجح ما ذهب إليه الجمهور.

وقال الطيبي[(١)]: [قيل]: إنما توزَن الصحف، وأما الأعمال فإنها أعراض فلا توصَف بثقل ولا خفَّة.

والحق عند أهل السنة أن الأعمال حينئذٍ تجسَّد أو تُجعَل في أجسام، فتصير أعمال الطائعين في صورة حسنة، وأعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن، ورجَّح القرطبي[(٢)] أن الذي يوزَن الصحائف التي تُكتَب فيها الأعمال، ونقل عن ابن عمر قال: توزَن صحائف الأعمال. قال: فإذا ثبت هذا فالصحف أجسام، فيرتفع الإشكال، ويقويِّه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي[(٣)] وحسَّنه والحاكم[(٤)] وصححه، وفيه: «فتوضَع السجلات في كفَّة، والبطاقة في كفة». ا.هـ. والصحيح أن الأعمال هي التي توزَن، وقد أخرج أبو داود[(٥)] والترمذي[(٦)] وصحَّحه ابن حبان[(٧)] عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: «ما يوضَع في الميزان يوم القيامة أثقل من خُلُق حسن».

وفي حديث جابر رفعه: «توضَع الموازين يوم القيامة فتوزَن الحسنات

---

(١) في كتاب الكاشف عن حقائق السنن للطيبي ص ٣٥١٢ (ط - مكتبة نزار مصطفىٰ الباز بمكة المكرمة) ما نصه: «قال أهل الحق: قال الله تعالىٰ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾: نضع ميزانا يوم القيامة توزن به الصحائف التي يكون مكتوباً فيها أعمال العباد، وله كفتان، إحداهما للحسنات، والأخرىٰ للسيئات».

(٢) تفسير القرطبي ٩/ ١٥٦ - ١٥٩.

(٣) سنن الترمذي ٤/ ٣٨٠ من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، وقال: حسن غريب.

(٤) المستدرك علىٰ الصحيحين ١/ ٤٤.

(٥) سنن أبي داود ٥/ ٢٧٦.

(٦) سنن الترمذي ٣/ ٥٣٥ - ٥٣٦.

(٧) صحيح ابن حبان ٢/ ٢٣٠، ١٢/ ٥٠٦، ٥٠٨.

والسيِّئات، فمَن رجحت حسناتُه علىٰ سيئاته مِثقال حبة دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته علىٰ حسناته مثقال حبة دخل النار». قيل: فمَن استوت حسناته وسيئاته؟ قال: «أولئك أصحاب الأعراف». أخرجه خيثمة في فوائده[١]. وعند ابن المبارك في الزهد[٢] عن ابن مسعود نحوه موقوفًا.

وقد ذهب المصنف في العقيدة الصغرىٰ وهنا إلىٰ أن الموزون صحائف الأعمال، وتبعه ابن الهمام في المسايرة[٣] مشيرًا إلىٰ وجه الوزن بقوله: **(ووجهه)** أي الوجه الذي يقع عليه وزن الأعمال **(أن الله تعالىٰ يُحدِث في صحائف الأعمال وزنًا)** وفي المسايرة: ثقلاً. وعبارة المصنف في الاقتصاد[٤]: خلق الله في كفَّته ميلاً **(بحسب درجات الأعمال عند الله تعالىٰ)** وعبارة الاقتصاد: بقَدْر رتبة الطاعات. ففي نص المصنف في الاقتصاد تصريح بأن الذي يخلق ميل في الكفة، وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصحيفة. هذا اعتراض ابن أبي شريف علىٰ شيخه، وهو غير متَّجه عند القائل **(فتصير مقادير أعمال العِباد معلومة)** ممثَّلة **(للعباد)** ليكونوا علىٰ أنفسهم شاهدين. وعبارة المصنف في الاقتصاد: فإن قيل: أيُّ فائدة في الوزن؟ وما معنىٰ هذه المحاسبة؟ ... ثم ساق الجواب[٥]، وقال بعد ذلك ما نصه: ثم أيُّ بُعْدٍ في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله، ويعلم أنه مجزيٌّ بعمله بالعدل أو متجاوَز عنه باللطف. وقد لخَّص هذا الجواب هنا فقال: **(حتىٰ يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب)** وقوله «حتىٰ» غاية لقوله «يُحدِث في صحائف الأعمال وزنًا». وقال بعض المتأخرين: لا يبعُد أن يكون من

---

(١) وأخرجه أيضًا ابن عساكر في تاريخ دمشق ١٤/ ٣١٣.

(٢) الزهد لابن المبارك ص ٥٢٣ مطولًا.

(٣) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٣٩.

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢١٩.

(٥) وهو قوله: «لا يطلب لفعل الله تعالىٰ فائدة؛ فإنه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون، وقد دللنا علىٰ هذا».

الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أرباب النقصان علىٰ رؤوس الأشهاد زيادةً في سرور أولئك وخزي هؤلاء.

فائـدة:

روىٰ اللالكائي في كتاب السنَّة عن حذيفة موقوفًا[١] أن صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام.

(**الأصل الخامس: الصراط**) وهو[٢] ثابتٌ، علىٰ حسب ما نطق به الحديث (**وهو جسر ممدود علىٰ متن جهنم**) يَرِدُه الأوَّلون والآخِرون، فإذا تكاملوا عليه[٣] قيل [للملائكة]: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الصافات: ٢٤] أخرج[٤] البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رفعه: «ويُضرَب الصراط بين ظهراني جهنم». ولهما من حديث أبي سعيد: «ثم يُضرَب الجسر علىٰ جهنم» (**أدقُّ من الشعر، وأحَدُّ من السيف**) أخرجه مسلم[٥] من حديث أبي سعيد بلفظ: بلغني أنه أدَقُّ من الشعرة وأحَدُّ من السيف. ورفعه أحمد[٦] من حديث عائشة والبيهقي في الشُّعَب[٧] والبعث من حديث أنس وضعَّفه، وفي البعث من رواية عُبَيد بن عُمَير مرسَلاً ومن قول ابن مسعود: الصراط كحدِّ السيف. وفي آخر الحديث ما يدل علىٰ أنه مرفوع؛ قاله العراقي.

وقول أبي سعيد «بلغني» له حكم المرفوع؛ إذ مثله لا يقال من قِبَل الرأي.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ١١٧٣.

(٢) الإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٧٩.

(٣) في الإرشاد: فإذا توافوا إليه.

(٤) صحيح البخاري ٤/ ٢٠٤، ٣٩٢. صحيح مسلم ١/ ١٠٠.

(٥) صحيح مسلم ١/ ١٠١.

(٦) مسند أحمد ٤١/ ٣٠٣.

(٧) شعب الإيمان ١/ ٥٦٤.

وقول ابن مسعود أخرجه الطبراني[١] أيضًا بلفظ: «يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهَف».

وفي الصحيحين وغيرهما وصفُ الصراط بأنه دَحْض مَزَلَّة[٢].

وأخرج الحاكم[٣] من حديث سلمان رفعه: «يوضع الميزان يوم القيامة ...» الحديث، وفيه: «ويوضع الصراط مثل حدِّ الموسَىٰ».

وقد أنكرت المعتزلة الصراط، وقالوا: عبور الخلائق علىٰ ما هذه صفتُه غير ممكن، وحملوا الصراط علىٰ الصراط المستقيم صراط الله تعالىٰ، وهذا التأويل يأباه ما (قال الله تعالىٰ) في كتابه العزيز مخاطبًا الملائكة: (﴿ٱحْشُرُوا۟ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَأَزْوَٰجَهُمْ وَمَا كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴿٢٢﴾ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾ وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴿٢٤﴾﴾) [الصافات: ٢٢ - ٢٤] وقد أجمع المفسِّرون علىٰ تفسيره بما ذكرناه، وجاء وصفُه في الحديث: «وعلىٰ جنبه خطاطيف وكلاليب».

وسألت عائشة ﵂ رسول الله ﷺ فقالت: إذا طُويت السماء وبُدِّلت الأرض غير الأرض فأين الخلق يومئذٍ؟ فقال: «علىٰ جسر جهنم».

قال[٤] القاضي في الهداية: قال سلف الأمة: الصراط صراطان: [أحدهما] صراط الدين، والثاني جسر علىٰ متن جهنم، وهو قول أئمة الحديث والفقهاء، وحُكي عن أبي الهذيل وابن المعتمر أنهما قالا بجواز ذلك، ولكن لا يقطعان به سمعًا، واختلف القول عن الجبائي وابنه، فأثبتاه تارةً، ونفياه أخرىٰ، وقالا: علىٰ القول بإثباته وإيجاب إثابة المؤمنين أن المؤمنين يُعدَل بهم عنه إلىٰ الجنة، ولا يجوز أن يلحق المؤمنين من العبور عليه شيءٌ من الألم، ومَن أوجب تأويله

---

(١) المعجم الكبير ٩/ ٢٣٠.

(٢) معناهما واحد وهو الموضع الذي تزل فيه الأقدام ولا تستقر.

(٣) المستدرك علىٰ الصحيحين ٥/ ٤٩.

(٤) شرح لمع الأدلة لابن التلمساني ص ٢٥٩.

قال: ما ورد بخلاف الممكن يجب تأويله. وأجاب إمام الحرمين[١] بأنه لا مانع منه عقلاً، وإنما ذلك خلاف المعتاد. وقد أشار المصنف إلىٰ ذلك فقال: **(وهذا ممكن)** أي[٢] وضع الصراط علىٰ الصفة المذكورة وورود الخلائق إياه أمرٌ ممكن وارد علىٰ وجه الصحة، وردُّه ضلالة **(فيجب التصديق به)** ثم أشار بالرد علىٰ المعتزلة في قولهم: كيف يمكن المرور علىٰ ما هذه صفته؟ بقوله: **(فإن القادر علىٰ أن يسيِّر الطير في الهواء قادر علىٰ أن يسيِّر الإنسان علىٰ الصراط)** بل هو سبحانه قادر علىٰ أن يخلق للإنسان قدرة المشي في الهواء ولا يخلق في ذاته هويًّا إلىٰ أسفل ولا في الهواء انخراقًا، وليس المشي علىٰ الصراط بأعجب من هذا، كما ورد في الصحيحين[٣] أن رجلاً قال: يا نبي الله، كيف يُحشَر الكافر علىٰ وجهه يوم القيامة؟ فقال: «أليس الذي أمشاه علىٰ الرجلين في الدنيا قادرًا علىٰ أن يُمشيه علىٰ وجهه يوم القيامة»؟

وفي الصحيحين[٤]: «فيمرُّ المؤمنون كطَرْف العين، وكالبرق، وكالريح [وكالطير] وكأجاويد الخيل والركاب، فناجٍ مسلَّم، ومخدوش مرسَل، ومكدوش في نار جهنم».

تنبيه:

ورود[٥] الصراط هو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن

---

(١) قال في كتابه الإرشاد ص ٣٧٩ - ٣٨٠ ما نصه: «فإن أبدوا مراء في الصراط وقالوا: في الحديث المشتمل عليه إنه أدق من الشعر وأحد من السيف، وخطور الخلائق علىٰ ما هذا وصفه غير ممكن. وما ذكروه لا خفاء بسقوطه؛ فإنه لا يستحيل الخطور في الهواء والمشي علىٰ الماء، وكيف ينكر ذلك من يلزمه الدين رغما الاعتراف بقلب العصا حية وفلق البحر وإحياء الموتىٰ في دار الدنيا».

(٢) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٣) صحيح البخاري ٣/ ٢٧١، ٤/ ١٩٥. صحيح مسلم ٢/ ١٢٩١ من حديث أنس بن مالك.

(٤) صحيح البخاري ٤/ ٣٩٢. صحيح مسلم ١/ ١٠٠ من حديث أبي سعيد الخدري.

(٥) المسامرة ص ٢٤٤.

﴿مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١] وبذلك فسَّر [الآية] ابن مسعود والحسن وقتادة[١]، ثم قال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا﴾ فلا يسقطون فيها ﴿وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴿٧٢﴾﴾ أي يسقطون. وفسَّر بعضهم الورود بالدخول، وأسندوه إلىٰ جابر رفعه، أخرجه أحمد[٢] وابن أبي شيبة[٣] وعبد بن حُمَيد[٤] وأبو يعلىٰ والنسائي في الكنىٰ والبيهقي[٥].

فصل:

لم يذكر المصنف هنا الحوض، وذكره في عقيدته الصغرىٰ[٦]، وهو حقٌّ، مَن شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدًا، وجاء ذِكرُه في الأخبار الصحيحة وعرضه وطوله وعدد أباريقه، يشرب منه المؤمنون بعد جواز الصراط علىٰ الصحيح، كما ذهب إليه المصنف، وفي الحديث الذي يُروَىٰ أن الصحابة قالوا: أين نطلبك يا رسول الله يوم الحشر؟ فقال: «علىٰ الصراط، فإن لم تجدوني فعلىٰ الميزان، فإن لم تجدوني فعلىٰ الحوض» يلوح علىٰ الترتيب: الصراط ثم الميزان ثم الحوض، وهي مسألة توقَّف فيها أكثر أهل العلم.

---

(١) انظر: الدر المنثور للسيوطي ١٠/ ١١٤ - ١١٦.

(٢) مسند أحمد ٢٢/ ٣٩٦.

(٣) انظر: إتحاف الخيرة المهرة للبوصيري ٨/ ١١٠.

(٤) المنتخب من مسند عبد بن حميد ٢/ ١٧٨.

(٥) شعب الإيمان ١/ ٥٧٢. ولفظ الحديث كما في الدر المنثور ١٠/ ١١٢: عن أبي سمية قال: اختلفنا في الورود، فقال بعضنا: لا يدخلها مؤمن، وقال بعضهم: يدخلونها جميعا ثم ينجي الله الذين اتقوا. فلقيت جابر بن عبد الله، فذكرت له، فقال وأهوىٰ بإصبعيه إلىٰ أذنيه: صمتـًا إن لم أكن سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يبقىٰ بر ولا فاجر إلا دخلها، فتكون علىٰ المؤمن بردًا وسلامـًا كما كانت علىٰ إبراهيم حتىٰ إن للنار ضجيجـًا من بردهم، ثم ينجي الله الذين اتقوا ويذر الظالمين فيها جثيا». وأبو سمية مجهول، كما في ميزان الاعتدال للذهبي ٤/ ٥٣٤.

(٦) أي في أواخر الفصل الأول من كتاب قواعد العقائد.

(**الأصل السادس: أن الجنة والنار**) حقَّانِ ممكنتان؛ لأنه أمر ضروري من جهة العقل، واقعتان لِما دلَّ به السمع، وهو ضروري من الدين؛ إذ الكتاب والسنة وآثار الأمة مملوءة بذِكر ذلك، ولا يتوقَّف فيه إلا كافر، وأنهما[1] (**مخلوقتان**) **الآن**، اتفق علىٰ ذلك أهل السنة والجماعة عملاً بالقرآن وما ورد في ذلك من الآثار، ووافقنا في ذلك بعضُ المعتزلة كأبي علي الجبَّائي وأبي الحسين البصري وبشر بن المعتمر، وقال بعضهم كأبي هاشم وعبدالجبار وآخرين: إنما يُخلقان يوم القيامة، قالوا: لأن خلقهما قبل يوم الجزاء عبثٌ لا فائدة فيه، فلا يليق بالحكيم، وضعفُه ظاهر؛ لِما تقرَّر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالىٰ بالفوائد، والدليل علىٰ وجودهما الآن: (**قال الله تعالىٰ**: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣﴾) [آل عمران: ١٣٣] وفي النار: ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ٢٤﴾ [البقرة: ٢٤، آل عمران: ١٣١] في آي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن (**فقوله تعالىٰ «أُعِدَّت» دليل علىٰ أنها مخلوقة**) الآن (**فيجب إجراؤه علىٰ الظاهر؛ إذ لا استحالة فيه**) وكون الشيء مهيَّأ ومعَدًّا لغيره فرع وجوده، وكذا قصة آدم وحواء ﴿ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ فَكُلَا مِنۡ حَيۡثُ شِئۡتُمَا﴾ إلىٰ أن قال: ﴿وَطَفِقَا يَخۡصِفَانِ عَلَيۡهِمَا مِن وَرَقِ ٱلۡجَنَّةِۖ﴾ [الأعراف: ١٩ - ٢٢] وحملُ مثله علىٰ بستان من بساتين الدنيا - كما زعمه بعض المعتزلة - يشبه التلاعب أو العناد؛ إذ المتبادر [المفهوم] من لفظ «الجنة» باللام العهدية في إطلاق الشارع ليس إلا الجنة الموعودة في السنة وظواهر كثيرة من الكتاب والسنة تصيِّرها قطعيةً باعتبار دلالة مجموعها، وأجمع الصحابة علىٰ فهم ذلك من الكتاب والسنة، ومن شُبَه المعتزلة قالوا: لو خُلقتا لهلكتا؛ لقوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ [القصص: ٨٨] واللازم باطل؛ للإجماع علىٰ دوامهما. والجواب: تخصيصهما من عموم آية الهلاك جمعًا بين الأدلة (**ولا يقال**) من طرف المعتزلة: (**لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء**) لأنه عبث، فلا

---

(١) المسامرة ص ٢٤٧ - ٢٥٢.

يليق بالحكيم. والجواب: أن نفي الفائدة في خلق الجنة الآن ممنوع؛ إذ هي دار نعيم، أسكنها تعالىٰ من يوحِّده ويسبِّحه بلا فترة من الحور والولدان والطير، وقد روىٰ الترمذي[1] والبيهقي[2] من حديث عليٍّ رفعه: «إن في الجنة مجتمعًا للحور العين يرفعن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثلها، يقلنَ: نحن الخالدات فلا نبيد ...» الحديث. وروىٰ نحوه أبو نعيم في «صفة الجنة»[3] من حديث ابن أبي أوفىٰ. ومن هنا ذهب الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالىٰ إلىٰ أن الحور العين لا يمتنَ بها، وأنهنَّ ممَّن استثنىٰ اللهُ بقوله: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨] فهذه فائدة ترجع إلىٰ غيره [تعالىٰ] علىٰ أن نفي الفائدة في تعقُّل الزاعم لا ينفي وجود الحكمة في نفس الأمر وإن لم يُحِطْ بها علمًا (**لأن الله تعالىٰ لا يُسئَل عمَّا يفعل وهم يُسئَلون**) ثم اختلف[4] العلماء في محلِّهما، والأكثر علىٰ أن الجنة فوق السموات عملاً بقوله تعالىٰ: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝١٥﴾ [النجم: ١٤ - ١٥] وقوله ﷺ في وصف جنة الفردوس: «سقفها عرش الرحمن». وعلىٰ أن النار تحت الأرض، وهذا لم يَرِد فيه نصٌّ صريح، وإنما هي ظواهر، والحق في ذلك تفويض العلم إلىٰ الله. وبالله التوفيق.

(**الأصل السابع**) في[5] الإمامة، والبحث فيها من متمِّمات[6] هذا العلم، ولمَّا ذكر المصنف لفظ «الإمام» وهو ذو الإمامة لزم بيانُها، وهي[7] رياسة عامَّة في [أمر] الدين والدنيا خلافةً عن النبي ﷺ.

---

(١) سنن الترمذي ٤/ ٣٢٣ وقال: غريب.

(٢) البعث والنشور للبيهقي ص ٢٢٦.

(٣) صفة الجنة لأبي نعيم ٣/ ٢٦٩ (ط - دار المأمون للتراث بدمشق).

(٤) شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ١١١.

(٥) المسامرة ص ٢٥٣ وما بعدها باختصار.

(٦) في المطبوعة: مهمات. والمثبت من المسامرة.

(٧) شرح المقاصد ٥/ ٢٣٢.

ونصب الإمام واجب على الأمة سمعًا لا عقلاً، خلافًا للمعتزلة، حيث قال بعضهم: واجب عقلاً، وبعضهم كالكعبي وأبي الحسين: عقلاً وسمعًا. وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارجُ فقالوا: هو جائز، ومنهم مَن فصَّل، فقال فريق من هؤلاء: لا يجب عند الأمن دون الفتنة، وقال فريق بالعكس. وأما كون الوجوب على الأمة فخالف فيه الإسماعيلية والإمامية فقالوا: لا يجب علينا بل على الله تعالى، إلا أن الإمامية أوجبوها عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان، والإسماعيلية أوجبوه ليكون معرِّفًا لله وصفاته.

وإذ قد علمتَ ذلك، فاعلم (**أن الإمام الحق بعد رسول الله** ﷺ) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفِرَق هو (**أبو بكر**) الصِّدِّيق بإجماع الصحابة على مبايعته (**ثم عمر**) بن الخطاب باستخلاف أبي بكر له (**ثم عثمان**) بن عفان بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (**ثم علي**) بن أبي طالب بمبايعة أهل الحل والعقد (رضي الله عنهم) أجمعين (**ولم يكن**) عند جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (**نصَّ رسولُ الله** ﷺ **على إمام**) بعده (**أصلاً**) نصًّا جليًّا، إلا ما زعم بعض أصحاب الحديث أنه نصَّ على إمامة أبي بكر نصًّا جليًّا، وعُزي إلى الحسن البصري أنه نص على إمامته نصًّا خفيًّا، أخذه من تقديمه إيَّاه في إمامة الصلاة، وإلى الشيعة؛ فإنهم قالوا: نصَّ على إمامة عليٍّ بعده نصًّا جليًّا، ولكن عندنا معاشر أهل السنة كان يعلم لمن هي بعده بإعلام الله تعالى إياه دون أن يؤمَر بتبليغ الأمة النصَّ على الإمام بعينه، وإذا علمها فإما أن يعلمها أمرًا واقعًا موافقًا للحق في نفس الأمر أو مخالفًا له، وعلى أيِّ الحالتين لو كان المفترض على الأمة مبايعة غير الصِّدِّيق لبالَغَ ﷺ في تبليغه بأن ينص عليه نصًّا يُنقَل مثله على سبيل الإعلان والتشهير (**إذ لو كان لكان أَولَى بالظهور من نصبِه آحاد الولاة والأمراء على الجنود في البلاد**) وكان سبيله أن يُنقَل نقل الفرائض؛ لتوفُّر الدواعي على مثله في استمرار العادة المطَّردة من نقل مهمَّات الدين المطلوب فيها الإعلان (**ولم يَخْفَ ذلك، فكيف خفي هذا**)؟ مع أن أمر

الإمامة من أهم الأمور العالية؛ لِما يتعلق به المصالح الدينية والدنيوية لانتظام أمر المعاش والمعاد (**وإذا ظهر**) النصُّ علىٰ إمامة أحد (**فكيف اندرس**) وخفي أمرُه (**حتىٰ لم يُنقَل إلينا**) فلا نص؛ لانتفاء لازمِه من الظهور، فلا وجوب لإمامة عليٍّ بعده ﷺ علىٰ ما زعمته الشيعة علىٰ التعيين، ولزم بطلانُ ما نقلوه من الأكاذيب وسوَّدوا به أوراقهم، نحو قوله ﷺ لعليٍّ: «أنت خليفتي من بعدي». وكثير ممَّا اختلقوه، نحو: «سَلِّموا علىٰ عليٍّ بإمرة المؤمنين». وأنه قال: «هذا خليفتي عليكم». وأنه قال له: «أنت أخي [ووصيي] وخليفتي من بعدي وقاضي دِيني» بكسر الدال؛ كذا ضبطه السيد في شرح المواقف[١]، والأوجه فتحُها، كما رواه البزار[٢] عن أنس مرفوعًا: «عليٌّ يقضي دَيني». وللطبراني[٣] من حديث سلمان مثله، وكله مخالف لِما تقدم، حيث لم يبلغ شيءٌ ممَّا نقلوه هذا المبلغ من الشهرة. ثم نقول: [بل] لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون فيها؛ إذ لم يتَّصل علمُه بأئمة الحديث المهرة مع كثرة بحثهم وتلقِّيهم وسعة رحلاتهم إلىٰ بلدان شتَّىٰ مشمِّرين جهدهم في كل صوب وأوب، وهذا [مما] تقضي العادة بأنه افتراء محض، ولو كان هناك نص غير ما ذُكر يعلمه هو أو أحد من المهاجرين والأنصار لأورده عليهم يوم السقيفة تديُّنًا؛ إذ كان فرضًا، وقولهم «تركه تقيةً» مع ما فيه من نسبة عليٍّ رضي الله عنه إلىٰ الجبن وهو أشجع الناس باطل، وإذا ثبت ما ذكرنا من عدم النص علىٰ ولاية عليٍّ رضي الله عنه (**فلم يكن أبو بكر**) رضي الله عنه (**إمامًا إلا بالاختيار والبيعة**) وإن قلنا إنه لم ينص علىٰ إمامته، علىٰ أن في الأخبار الواردة ما هو صريح في إمامته، وهو إشارة وتلويح، فالأول ما في صحيح مسلم[٤] من حديث عائشة رفعته: «ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبي

---

(١) شرح المواقف ٨/ ٣٩٥.

(٢) مسند البزار ١٣/ ١٩٣ وقال: هذا حديث منكر.

(٣) المعجم الكبير ٦/ ٢٢١.

(٤) صحيح مسلم ٢/ ١١٢، وليس فيه اللفظ الذي ذكره الشارح، بل لفظه: عن عائشة قالت: قال لي رسول الله ﷺ في مرضه: «ادعي لي أباك وأخاك حتىٰ أكتب كتابًا؛ فإني أخاف أن يتمنىٰ متمن ويقول قائل: أنا أولىٰ، ويأبىٰ الله والمؤمنون إلا أبا بكر».

بكر كتابًا لا يختلف فيه اثنان». ثم قال: «يأبىٰ الله والمسلمون إلا أبا بكر». وهو في صحيح البخاري[(١)] من حديثها بمعناه. وأما الثاني -وهو الإشارة- فإقامته مقامه في إمامة الصلاة، ولقد رُوجع في ذلك كما في الصحيحين، وعند الترمذي[(٢)] من حديثها رفعته: «لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمَّهم غيرُه». وعلىٰ تقدير عدم النص علىٰ إمامته ففي إجماع الصحابة غِنىٰ عنه؛ إذ هو في ثبوت مقتضاه أقوىٰ من خبر الواحد في ثبوت ما تضمَّنه، وقد أجمعوا عليه، غير أن عليًّا والعباس والزبير والمِقْداد لم يبايعوا إلا ثالث يوم، واعتذروا باشتغالهم في أنفسهم بما وهمهم من وفاة رسول الله ﷺ، فتم بذلك الإجماعُ، علىٰ أن تخلُّف مَن تخلَّف لم يكن قادحًا فيه (**وأما تقدير النص علىٰ غيره**) كعليٍّ ﷺ بما صح من قوله ﷺ لعليٍّ: «أنت مني بمنزلة هارون من موسىٰ، إلا أنه لا نبي بعدي» كما في صحيح مسلم[(٣)]، وهذا لفظه، وفي صحيح البخاري[(٤)] أيضًا بنحوه. وقوله ﷺ: «من كنتُ مولاة فعليٌّ مولاه» رواه الترمذي[(٥)]. فمع عدم دلالتهما علىٰ المطلوب حسبما قرَّره الأئمة وأوسعوا فيه القولَ (**فهو نسبة للصحابة كلهم إلىٰ مخالفة رسول الله ﷺ**) وهو باطل؛ لأنهم كانوا أطوع لله تعالىٰ من غيرهم، وأعمل بحدوده، وأبعد عن اتِّباع الهوىٰ وحظوظ النفس، ومنهم بقية العشرة المشهود لهم بالجنة، فكيف يجوز علىٰ هؤلاء أن يعلموا الحق في ذلك ويتجاهلوا عنه، أو يرويه لهم أحدٌ يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا دليل راجح، معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم، ولو جازت عليهم الخيانة في أمور الدين وكتمان الحق لارتفع الأمان في كل ما نقلوه لنا من الأحكام، وأدَّىٰ إلىٰ أن لا يُجزَم بشيء من الدين؛ لأنهم هم الوسائط في

(١) صحيح البخاري ٤/ ٢٩، ٣٤٦.
(٢) سنن الترمذي ٦/ ٥١ وقال: غريب.
(٣) صحيح مسلم ٢/ ١١٢٨ من حديث سعد بن أبي وقاص.
(٤) صحيح البخاري ٣/ ٢٣، ١٧٦.
(٥) سنن الترمذي ٦/ ٧٩ من حديث زيد بن أرقم أو أبي سريحة حذيفة بن أسيد، وقال: حسن غريب.

وصولها إلينا، نعوذ بالله من نزغات الهوىٰ والشيطان (و) مع ما يلزم من ذلك من **(خرق الإجماع)** فإنهم لمَّا أجمعوا علىٰ اختياره ومبايعته وفهموا معنىٰ ما ذُكر من الحديثين في حق عليٍّ ﵁، وأنهما لا ينصَّان علىٰ إمامته قطعنا بأن ذلك المعنىٰ غير مراد من لفظ «المولىٰ» **(وذلك ممَّا لم يستجرئ)** استفعال من الجراءة وهي التهوُّر والإقدام علىٰ الأمر **(علىٰ اختراعه)** أي اختلاقه **(إلا الروافض)** الطائفة المشهورة، وأصل[1] الرفض: الترك، وسُمُّوا رافضة لأنهم تركوا زيد بن علي حين نهاهم عن سبِّ الصحابة، فلما عرفوا مقالته وأنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه، ثم استُعمل هذا اللقب في كل مَن غلا في هذا المذهب. ولهم طوائف كثيرة يجمعهم اسم «الرافضة».

ولمَّا كان في معتقدات الروافض أن الصحابة كلهم بعد وفاة النبي ﷺ ارتدُّوا ما عدا جماعة منهم أبو ذرٍّ وبلال وعمَّار بن ياسر وصُهَيب لوَّح المصنفُ بالرد عليهم، فقال: **(واعتقاد أهل السنة)** والجماعة **(تزكية جميع الصحابة)** ﵃ وجوبًا بإثبات العدالة لكلٍّ منهم، والكف عن الطعن فيهم **(والثناء عليهم كما أثنىٰ الله سبحانه وتعالىٰ و)** أثنىٰ **(رسوله ﷺ عليهم)** بعمومهم وخصوصهم في آي من القرآن، وشهدت نصوصه بعدالتهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان، وكانوا حينئذٍ أكثر من ألف وسبعمائة، وعلىٰ المهاجرين والأنصار خاصةً في آي كثيرة.

وعند الشيخين[2] من حديث أبي سعيد: «لا تسبُّوا أصحابي».

وعندهما[3]: «خير القرون قرني».

---

(١) التوقيف علىٰ مهمات التعاريف للمناوي ص ١٧٩.

(٢) صحيح البخاري ٣/ ١٢. صحيح مسلم ٢/ ١١٨٣، وفيه: عن أبي هريرة، بدل أبي سعيد، وهو وهم كما نبه عليه أئمة الحديث.

(٣) صحيح البخاري ٢/ ٢٥١، ٣/ ٦، ٤/ ١٧٨، ٢٢٨. صحيح مسلم ٢/ ١١٧٨ من حديث عبد الله بن مسعود ومن حديث عمران بن حصين ومن حديث أبي هريرة، بألفاظ مختلفة.

وعند مسلم[١]: «أصحابي أَمَنة لأمَّتي، فإذا ذهب أصحابي أتاهم ما يوعَدون».

وعند الدارمي[٢] وابن عديٍّ[٣]: «أصحابي كالنجوم، بأيِّهم اقتديتم اهتديتم».

وعند الترمذي[٤] من حديث عبد الله بن مغفَّل: «الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضًا بعدي، فمَن أحبَّهم فبحبِّي أحبَّهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذىٰ الله، ومن آذىٰ الله يوشك أن يأخذه».

وعند الطبراني[٥] من حديث ابن مسعود وثَوْبان، وعند أبي يعلىٰ[٦] من حديث [ابن] عمر: «إذا ذُكر أصحابي فأمسِكوا».

ومناقب الصحابة كثيرة، وحقيق[٧] علىٰ المتديِّن أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله ﷺ، فإن نُقلت هَناة فليتدبَّر العاقلُ النقلَ وطريقه، فإن ضعُف ردَّه، وإن ظهر وكان آحادًا لم يقدح فيما عُلم تواترًا [منه] وشهدت به النصوص (و) من هذا (ما جرىٰ) من الحروب والخلاف (بين معاوية) بن أبي سفيان (وعلي) بن أبي طالب ﵄ في صِفِّين لم يكن عن غرض نفساني وحظوظ شهوة، بل (كان مبنيًّا علىٰ الاجتهاد) الذي هو استفراغ الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعي[٨] (لا منازعة

(١) صحيح مسلم ٢/ ١١٧٧ من حديث أبي موسىٰ الأشعري.

(٢) لم أقف عليه في سنن الدارمي، والظاهر أنه تحريف، والصواب: الدارقطني، فقد أخرجه في كتابه المؤتلف والمختلف ٤/ ١٧٧٨ (ط - دار الغرب الإسلامي) من حديث جابر بن عبد الله.

(٣) الكامل في الضعفاء لابن عدي ٢/ ٧٨٥ من حديث ابن عمر بلفظ: «إنما أصحابي مثل النجوم، فأيهم أخذتم بقوله اهتديتم». وفيه حمزة النصيبي، متهم بالوضع.

(٤) سنن الترمذي ٦/ ١٦٩ وقال: غريب.

(٥) المعجم الكبير ٢/ ٩٦، ١٠/ ٢٤٤.

(٦) وكذا عند ابن عدي في الكامل ٦/ ٢١٧٢.

(٧) الإرشاد لإمام الحرمين ص ٤٣٣.

(٨) هذا تعريف ابن الحاجب في مختصره، كما في بيان المختصر لأبي الثناء الأصبهاني ٣/ ٢٨٨.

من معاوية) رضي الله عنه **(في)** تحصيل **(الإمامة)** كما ظُنَّ، وهو وإن قاتله فإنه كان لا ينكر إمامتَه، ولا يدَّعيها لنفسه[١] **(إذ ظن عليٌّ** رضي الله عنه **أن تسليم قَتَلة عثمان)** رضي الله عنه إلىٰ معاوية حين قدمت نائلة ابنة الفُرافصة زوج عثمان علىٰ معاوية بدمشق - وهو بها أمير - بقميص عثمان الذي قُتل فيه مخلوطًا بدمه، فصعد به علىٰ المنبر وحرَّض قبائل العرب علىٰ التمكين من قَتَلتِه، فجمع الجيوش وسار، وطالب عليًّا؛ إذ بلغه أن قَتَلته لاذت به وهم يصرخون بين يديه: نحن قتلنا عثمان، فرأىٰ عليٌّ أن تسليمهم له **(مع كثرة عشائرهم)** من مُراد وكِنْدة وغيرهما من لفائف العرب مع جمع من أهل مصر قيل: إنهم ألف، وقيل: سبعمائة، وقيل: خمسمائة، وجمع من الكوفة، وجمع من البصرة، قَدِموا كلهم المدينة، وجرىٰ منهم ما جرىٰ، بل قد ورد أنهم هم وعشائرهم نحو من عشرة آلاف **(واختلاطهم بالعسكر)** وانتشارهم فيه **(يؤدي إلىٰ اضطراب أمر الإمامة)** العظمىٰ التي بها انتظام كلمة [أهل] الإسلام خصوصًا **(في بدايتها)** قبل استحكام الأمر فيها **(فرأىٰ التأخير أصوب)** حتىٰ يستقيم أمر الإمامة، فقد[٢] ثبت أنه لما قُتل عثمان هاجت الفتنة بالمدينة، وقصد القَتَلةُ الاستيلاءَ عليها والفتك بأهلها، فأرادت الصحابة تسكين هذه الفتنة بتولية عليٍّ، فامتنع، وعُرضت علىٰ غيره فامتنع أيضًا إعظامًا لقتل عثمان، فلمَّا مضت ثلاثة أيام من قتلِ عثمان اجتمع المهاجرون والأنصار فناشدوا عليًّا اللهَ في حفظ الإسلام وصيانة دار الهجرة، فقَبِل بعد شدة، وإنما أجابهم عليٌّ في توليته خشيةً من الإمامة أن تُهمَل، وهي من أمور الدين، وقد أخرج الطبري[٣] من طريق عاصم بن كُلَيب الجَرْمي عن أبيه قال: سِرْت أنا ورجلان من قومي إلىٰ عليٍّ، فسلَّمنا عليه وسألناه، فقال: عدا الناس علىٰ هذا الرجل فقتلوه، وأنا معتزل عنهم، ثم ولَّوني، ولولا الخشية علىٰ الدين لم أجبهم **(وظن معاوية)**

---

(١) لمع الأدلة لإمام الحرمين ص ١١٥.

(٢) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ٣٠٥.

(٣) تاريخ الرسل والملوك للطبري ٤/ ٤٩٠ - ٤٩١، والخبر فيه طول.
وانظر: فتح الباري ١٣/ ٦١.

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (**أن تأخير أمرهم**) أي قَتَلة عثمان (**مع عِظَم جنايتهم**) من هجومهم عليه داره، وهتكهم ستر أهله، ونسبوه إلىٰ الجور والظلم مع تنصُّله من ذلك واعتذاره عن كل ما أوردوه عليه(١)، ومن أكبر جنايتهم هتك ثلاثة حرم: حرمة الدم والشهر والبلد (**يوجب الإغراءَ بالأئمة**) بهتك حَرَمِهم (**ويعرِّض الدماءَ للسفك**) أي يتَّخذون ذلك ذريعةً للفتك والهتك والسفك، فمعاوية(٢) طلب قَتَلة عثمان من عليٍّ ظانًّا أنه مصيب، وكان مخطئًا (**وقد قال أفاضل العلماء: كل مجتهدٍ مصيبٌ. وقال قائلون**) منهم: (**المصيب واحد. ولم يذهب إلىٰ تخطئة عليٍّ**) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (**ذو تحصيل**) ونظرٍ في العلم (**أصلاً**) بل كان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مصيبًا في اجتهاده، متمسكًا بالحق.

اعلم(٣) أن المجتهد في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب، وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلىٰ أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيبٌ، والتحقيق أن في المسألة الاجتهادية احتمالات أربعة:

الأول: [أنه] ليس لله تعالىٰ فيها حكم معيَّن قبل الاجتهاد، بل الحكم فيها ما أدَّىٰ إليه رأيُ المجتهد، فعلىٰ هذا قد تتعدَّد الأحكام الحقَّة في حادثة واحدة، ويكون كل مجتهد مصيبًا.

الثاني: أن الحكم معيَّن، ولا دليل عليه منه تعالىٰ، بل العثور [عليه كالعثور] علىٰ دفينة.

الثالث: أن الحكم معين، وله دليل قطعي.

الرابع: أن الحكم معين، وله دليل ظني.

---

(١) فتح الباري ١٣/ ٥٥ نقلاً عن شرح ابن بطال علىٰ صحيح البخاري ١٠/ ٤٩.

(٢) لمع الأدلة لإمام الحرمين ص ١١٥.

(٣) منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ٣٨٠ - ٣٨٢. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

وقد ذهب إلىٰ كل احتمال جماعةٌ، والمختار أن الحكم معين، وعليه دليل ظني، إن وجده المجتهد أصاب، وإن فقده أخطأ، والمجتهد غير مكلَّف بإصابته كما زعم بعضهم ممَّن ذهب إلىٰ الاحتمال الثالث، وذلك لغموضه وخفائه، فلذلك كان المخطئ معذورًا، فلمَن أصابَ أجرانِ، ولمن أخطأ أجر [واحد] كما ورد في الحديث: «إن أصبتَ فلك عشر حسنات، وإن أخطأتَ فلك حسنة».

ثم الدليل علىٰ أن المجتهد قد يخطئ قوله تعالىٰ: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] [أي دون داود] إذ الضمير [راجع] للحكومة أو الفتيا، ولو كان كلٌّ من الاجتهادين صوابًا لَما كان لتخصيص سليمان بالذِّكر فائدةٌ، وتوضيحه: أن داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث [بدل إفساده] وبالحرث لصاحب الغنم، وحكم سليمان بأن تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها [وحكم بدفع الحرث لصاحب الغنم] فيقوم صاحب الغنم علىٰ الحرث حتىٰ يرجع كما كان [فإذا صار الحرث كما كان] فيرجع كل واحد علىٰ مِلكه [وماله] وكان حكم داود [وسليمان] عليهما السلام بالاجتهاد دون الوحي وإلا لَما جاز لسليمان خلافه، ولا لداود الرجوع عنه، ولو كان كلٌّ من الاجتهادين حقًّا لكان كلٌّ منهما قد أصاب الحكمَ وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذِّكر وجهٌ؛ فإنه وإن لم يدل علىٰ نفي الحكم عمَّا عداه دلالةً كلية لكنه يدل عليه [في] هذا الموضع بمعونة المقام[1]، كما لا يخفىٰ. وقيل: المعنىٰ: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [أي] الفتوىٰ والحكومة التي هي أحق وأَولىٰ، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ فإنه يُفهَم منه إصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين، وبدليل قول سليمان: غير هذا أوفق للفريقين وأرفق، كأنه قال: هذا حق[2] وغيره أحق، وفيه إيماء إلىٰ أن ترك الأَولىٰ من الأنبياء بمنزلة الخطأ من العلماء؛ فإن حسنات الأبرار سيِّئات المقرَّبين.

كذا أورده مُلاَّ علي في شرح الفقه الأكبر.

---

(١) في المطبوعة: المقالة. والمثبت من المنح.

(٢) في المنح: حسن.

وقال البخاري في كتاب الأحكام[١]: باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

قال الحافظ ابن حجر[٢]: يشير إلىٰ أنه لا يلزم من ردِّ حكمه أو فتواه إذا اجتهد فأخطأ أن يأثم بذلك، بل إذا بذل وسعه أُجِرَ، فإن أصاب ضوعف أجرُه، لكن لو أقدم فحكم أو أفتىٰ بغير علم لحقه الإثمُ. ثم قال: [قال] ابن المنذر: وإنما يؤجَر الحاكم إذا أخطأ إذا كان عالمًا بالاجتهاد فاجتهد، وأما إذا لم يكن عالمًا فلا. واستدل بحديث «القُضاة ثلاثة»، وفيه: «وقاضٍ قضىٰ بغير حق فهو في النار، وقاضٍ قضىٰ وهو لا يعلم فهو في النار». وقال الخَطَّابي في «معالم السنن»[٣]: إنما يؤجر المجتهد إذا كان جامعًا لآلة الاجتهاد، فهو الذي نعذره بالخطأ، بخلاف المتكلِّف فيُخاف عليه، ثم إنما يؤجَر العالِم لأن اجتهاده في طلب الحق عبادة، هذا إذا أصاب، وأما إذا أخطأ فلا يؤجر علىٰ الخطأ، بل يوضع عنه الإثم فقط. كذا قال، وكأنه يرىٰ أن قوله «فله أجر واحد» مجاز عن وضع الإثم. وقال المازري[٤]: إن من قال «إن الحق في طرفين» هو قول أكثر أهل التحقيق من الفقهاء والمتكلمين، وهو مرويٌّ عن الأئمة الأربعة وإن حُكي عن كل منهم اختلاف فيه.

قال الحافظ: والمعروف عن الشافعي الأول: أن كل مجتهد مصيبٌ.

---

(١) كذا قال الشارح، وهو سهو، فهذا الباب في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة من صحيح البخاري ٤/ ٣٧٢.

(٢) فتح الباري ١٣/ ٣٣١ - ٣٣٢.

(٣) معالم السنن ٤/ ١٦٠ (ط - المطبعة العلمية بحلب) ونصه: «إنما يؤجر المخطئ علىٰ اجتهاده في طلب الحق؛ لأن اجتهاده عبادة، ولا يؤجر علىٰ الخطأ، بل يوضع عنه الإثم فقط، وهذا فيمن كان من المجتهدين جامعًا لآلة الاجتهاد، عارفًا بالأصول وبوجوه القياس، فأما من لم يكن محلًا للاجتهاد فهو متكلف، ولا يعذر بالخطأ في الحكم، بل يخاف عليه أعظم الوزر».

(٤) لم أقف علىٰ هذا الكلام في كتاب المعلم بفوائد مسلم للمازري، وإنما هو في كتاب إكمال المعلم للقاضي عياض ٥/ ٥٧٤.

وقال القرطبي في «المُفِهم»(١): وينبغي أن يختص الخلاف بأن المصيب واحد؛ إذ كل مجتهد مصيب بالمسائل التي يستخرج الحق منها بطريق الدلالة.

فصل:

وقيل(٢): عدم تسليم عليٍّ رضي الله عنه قَتَلة عثمان لأمر آخر، وهو أن عليًّا رضي الله عنه رأىٰ أنهم بُغاة، أتوا ما أتوا عن تأويل فاسد استحلُّوا به دم عثمان لإنكارهم عليه أمورًا ظنُّوا أنها مبيحة لِما فعلوه خطأ وجهلاً، كجعلِه مروان بن الحكم ابن عمه كاتبًا له وردِّه إلىٰ المدينة بعد أن طرده النبي ﷺ منها، وتقديمه أقاربه في ولاية الأعمال، وعدم سماع شكوىٰ أهل مصر من واليها من طرفه، والحكم في الباغي [أنه] إذا انقاد إلىٰ الإمام العدل أن لا يؤاخَذ بما سبق منه من إتلاف أموال أهل العدل وسفك دمائهم وجرح أبدانهم، فلم يجب عليه قتلهم، ولا دفعهم لطالب، كما هو رأي أبي حنيفة، بل المرجَّح من قول الشافعي، لكن فيما أتلفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما أتلفوه لا في القتال أو في القتال لا بسببه؛ فإنهم ضامنون له، ومَن يرىٰ الباغي مؤاخَذًا بذلك فإنما يوجب علىٰ الإمام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم وتفرُّق مَنَعتهم ووقوع الأمن له من إثارة فتنتهم، ولم يكن شيء من هذه المعاني حاصلاً، بل كانت الشوكة لهم باقية، والقوة بادية، والمَنَعة قائمة، وعزائم القوم علىٰ الخروج علىٰ مَن طالبهم بدمه دائمة، وعند تحقُّق هذه الأسباب يقتضي التدبير الصائب الإغماضَ عمَّا فعلوا والإعراض عنهم. فهذا توجيهٌ لعلي رضي الله عنه؛ ذكره النسفي في الاعتماد، لكن قال ابن الهمام في المسايرة: والأول - يعني

---

(١) المفهم ٥/ ١٦٧ ونصه: «والحاكم إنما يجتهد في تعيين الحق، فقد يصيبه وقد يخطئه، وعلىٰ هذا فلا ينبغي أن يختلف هنا في أن المصيب واحد وأن الحق في طرف واحد، وإنما ينبغي أن يختص الخلاف بالمجتهد في استخراج الأحكام من أدلة الشريعة بناء علىٰ الخلاف في أن النوازل غير المنصوص عليها هل لله تعالىٰ فيها أحكام معينة أم لا؟ وللمسألة غور وفيها أبحاث».

(٢) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٧٠. تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ٢/ ١١٦٧ - ١١٦٨ (ط - المكتبة الأزهرية للتراث). شرح العمدة لأبي البركات النسفي ص ٥٠٣ - ٥٠٤.

الذي ذكره المصنف - أوجه؛ لذهاب كثير من العلماء إلىٰ أن قَتَلة عثمان لم يكونوا بُغاة، بل هم ظَلَمة وعُتاة؛ لعدم الاعتداد بشبهتهم، ولأنهم أصرُّوا علىٰ الباطل بعد كشف الشبهة، فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهدًا؛ إذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد.

استطراد:

اختلف[١] أهل السنة في تسمية مَن خالف عليًّا باغيًا، فمنهم مَن منع ذلك، فلا يجوز إطلاق اسم الباغي علىٰ معاوية، ويقول: ليس من أسماء من أخطأ في اجتهاده. ومنهم من يطلق ذلك متشبِّثًا بقوله ﷺ لعمَّار: «تقتلك الفئة الباغية». وبقول عليٍّ رضي الله عنه: إخواننا بغوا علينا.

تفريع:

اتفق[٢] أهل السنة علىٰ أن معاوية أيام خلافة علي رضي الله عنه من الملوك لا من الخلفاء، واختلف مشايخنا في إمامته بعد وفاة علي رضي الله عنه، فقيل: صار إمامًا انعقدت له البيعة، وقيل: لا؛ لِما أخرج الترمذي[٣] من حديث سفينة رفعه: «الخلافة بعدي ثلاثون، ثم تصير مُلْكًا». وعند أحمد[٤] وأبي يعلىٰ وابن حبان[٥] بلفظ: «ثم مُلْكُ

---

(١) شرح العمدة للنسفي ص ٥٠٥.

(٢) المسامرة ص ٢٧١.

(٣) سنن الترمذي ٤/ ٨٢ عن سعيد بن جهمان قال: حدثني سفينة قال: قال رسول الله ﷺ: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك». ثم قال لي سفينة: أمسك خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان. ثم قال لي: أمسك خلافة علي. قال: فوجدناها ثلاثين سنة. قال سعيد: فقلت له: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم. قال: كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك. قال الترمذي: هذا حديث حسن، قد رواه غير واحد عن سعيد بن جهمان، ولا نعرفه إلا من حديثه.

(٤) مسند أحمد ٣٦/ ٢٤٨، ٢٥٦.

(٥) صحيح ابن حبان ١٥/ ٣٩٢ بلفظ: ثم تكون ملكا.

بعد ذلك». وعند أبي داود[١] والنسائي[٢] بمعناه، وفي بعض الروايات: «ثم تصير مُلْكًا عَضُوضًا». والعضوض: الذي فيه عسفٌ وظلم كأنه يعضُّ على الرعايا[٣]، وقد انقضت الثلاثون بوفاة علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ لأنه توفي في سابع عشر شهر رمضان سنة أربعين، ووفاة النبي ﷺ في ثاني عشر شهر ربيع الأول سنة إحدى عشرة، فبينهما دون الثلاثين بنحو نصف سنة، وتمَّت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما، وينبغي أن يُحمَل قول من قال بإمامته عند وفاة عليٍّ [على] ما بعده بقليل عند تسليم الحسن الأمر له، ووجه قول المانعين لإمامته بعد تسليم الحسن [الأمر] له أن ذلك ما كان إلا لضرورة؛ لأنه قصد قتاله وسفك الدماء إن لم يسلِّم له الحسن الأمر، ولم يكن رأي الحسن القتال وسفك الدماء، فترك الأمر له صونًا لدماء المسلمين، فظهر مِصْداق قوله ﷺ فيما أخرجه البخاري[٤] من رواية الحسن البصري: سمعت أبا بكرة يقول: رأيتُ رسول الله ﷺ على المنبر، والحسن بن علي إلى جنبه، وهو يُقبِل على الناس مرةً، وعليه أخرى، ويقول: «إن ابني هذا سيد، ولعل الله أن يُصلِح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين».

خاتمة جامعة لمسائل هذا الأصل ختمتُ بها الفصل:

قول[٥] الروافض بوجود النص [من النبي ﷺ] على عليٍّ، وبعض الراوندية[٦] بوجود النص على العباس رضي الله عنه باطل؛ لأنه لو كان [النص] ثابتًا لادَّعى

(١) سنن أبي داود ٥/ ٢٠٣.

(٢) السنن الكبرى للنسائي ٧/ ٣١٣.

(٣) وفي النهاية لابن الأثير ٣/ ٢٥٣: «وفي رواية: ثم يكون ملوك عُضوض. وهو جمع عِض بالكسر، وهو الخبيث الشرس».

(٤) صحيح البخاري ٢/ ٢٦٩ - ٢٧٠، ٣/ ٣١.

(٥) شرح العمدة للنسفي ص ٤٨٥ - ٤٩٦. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٦) في المطبوعة: والزيديين. والمثبت من شرح العمدة، ومثله في المعلم بفوائد مسلم للمازري ٣/ ٢٤٠.

المنصوصُ عليه ذلك واحتجَّ بالنص وخاصَمَ مَن لم يقبل ذلك منه، ولمَّا لم يُرْوَ عنه الاحتجاج عند تفويض الأمر إلىٰ غيره عُلم أنه لا نص علىٰ أحد، ولأنهم لمَّا ادَّعوا من النص صاروا طاعنين علىٰ الصحابة علىٰ العموم، حيث زعموا أنهم اتفقوا بعد رسول الله ﷺ علىٰ مخالفة نصه، واستمروا علىٰ ذلك، وفوَّضوا الأمر إلىٰ غير المنصوص عليه، وأعانوا المُبطِل، وخذلوا المُحِقَّ، مع أن الله وصفهم بكونهم خير أمة، وجعلهم أمة وسطًا ليكونوا شهداء علىٰ الناس، وعلىٰ علي والعباس ﵄ علىٰ الخصوص؛ فإنه اشتهر أنهما بايعا أبا بكر ﵁ جهرًا، ولو كان الحق لهما ثابتًا لكان أبو بكر غاصبًا ظالمًا، ومَن زعم أن عليًّا ﵁ مع قوة حاله وعلمه وكماله وعز عشيرته وكثرة متابعيه ترك حقه واتَّبع ظالمًا غاصبًا ونصر باغيًا مبطلاً فقد وصفه بالجبن والضعف وقلة التوكل علىٰ الله تعالىٰ وعدم الثقة بوعد الرسول ﵇ المفوض إليه الأمر الناص عليه بذلك، كيف وهو موصوف بالصلابة في الدين والتعصُّب له، موسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة الجأش وشدة الشكيمة وقوة الصريمة، مشهود له بالظفر في ميادين المصاولة وأماكن المبارزة والمقاتَلة علىٰ المشهورين من الفرسان والمعروفين من الشجعان، وهو القائل في كتابه إلىٰ عامله عثمان بن حنيف: [واللهِ] لو ارتدَّت العرب عن حنيفية أحمد ﷺ لخضتُ إليها حياض المنايا، ولضربتُهم ضربًا يقضُّ الهام ويرُضُّ العظام حتىٰ يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين. فلو كان عرف من النبي ﷺ فيه أو في عمه العباس نصًّا وعرف أنه لا حقَّ لغيرهما لَما انقاد لغيره بل اخترط سيفه وخاض المعركة وطلب حقه أو حق عمه ولم يرضَ بالذل والهوان ولم يَنْقَدْ لأحد علىٰ غير الحق ولم يتابعه في أموره، ولم يخاطبه بخلافة رسول الله ﷺ، ولم يساعد أيضًا من تولَّىٰ الأمر بعده بتقليده ولم يزوِّجه ابنته وهو ظالم عليه بغصبه حقه، وعاصٍ لله تعالىٰ بالإعراض عن نص رسول الله ﷺ كما شهر سيفه وقت خلافته، بل كان [ذلك] في أول الأمر أحق وأولىٰ؛ إذ كان عهد رسول الله ﷺ أقرب، وزمانه أدنىٰ، وقد رُوي أن العباس قال لعليٍّ: امدد يدك أبايعك حتىٰ يقول الناس: بايع

عمُّ رسول الله ﷺ ابنَ عم رسول الله ﷺ، فلا يختلف عليك اثنان. والزبير وأبو سفيان لم يكونا راضيين بإمامة أبي بكر، والأنصار كانوا كارهين خلافته، حيث قالوا: منا أمير ومنكم أمير. وحيث لم يجرِّد سيفه ولم يطلب حقه دل أنه إنما لم يفعل ذلك لأنه علم أنه لا نص له ولا لغيره، ولكن الصحابة اجتمعت على خلافة أبي بكر إما استدلالاً بأمر الصلاة؛ فإنه ﷺ قال: «مُرُوا أبا بكر فليصلِّ بالناس». وهي من أعظم أركان الدين، فاستدلوا بهذا على أنه أولى بالخلافة منهم، ولهذا قال عمر رضي الله عنه: رضيك رسولُ الله ﷺ لأمر ديننا أفلا نرضاك [لأمر] دنيانا. وأمر الحج؛ فإنه ﷺ أمره بأن يحج بالناس سنة تسع حين إقامته بنفسه لشغل(١)، و[إما] بأن اللطيف الخبير جل ثناؤه نظر لأمة حبيبه ومتَّبعي صَفيِّه ﷺ فجمع أهواءهم المشتَّتة وآراءهم [المختلفة] على خلافة قرشي شجاع موصوف بالعلم، والديانة، والصلابة، ورباطة الجأش، والعلم بتدابير الحروب، والقيام بتهيئة الجيوش وتنفيذ السرايا، ومعرفة سياسة العامة، وتسوية أمور الرعية، بل هو أكثرهم فضلاً، وأغزرهم علمًا، وأوفرهم عقلاً، وأصوبهم تدبيرًا، وأربطهم عند المُلِمَّات جأشًا، وأشدهم على عدو الله إنكارًا وإنكالاً(٢)، وأتمهم نقيبة، وأطهرهم سريرةً، وأعودهم على إيفاء الخلق نفعًا، وأصلفهم عن الفواحش نفسًا، وأصونهم عن القبائح عِرضًا [وأقدمهم إسلامًا] وأجودهم كفًّا، وأسمحهم ببذل ما احتوى من المال يدًا، وأقلهم في ذات الله مبالاةً، والإجماع حجة موجِبة للعلم قطعًا، ثم الدليل من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: ١٦] أمر الله نبيَّه أن يقول للذين تخلَّفوا من الأعراب عن الغزو معه: [إنكم] ستُدعون إلى قوم أولي بأس شديد، وأشار في الآية إلى أن الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم إياه، ويستحقون التعذيب بعصيانهم إياه؛ فإنه قال:

---

(١) في شرح العمدة: عند قعوده ﷺ عن إقامته بنفسه لعارض شغل.

(٢) في شرح العمدة: وأشدهم على وعد الله اتكالا.

﴿فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ١٦﴾ و[هذا] هو أمارة كون الداعي مفترض الطاعة.

ثم السلف اختلفوا في المراد بقوله: ﴿أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ فقيل: هم بنو حنيفة، وقيل: هم فارس. فعلىٰ الأول، كان الداعي إليهم أبا بكر رضي الله عنه، فثبتت بذلك خلافته، فإذا ثبتت خلافته ثبتت خلافة مَن استخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه. وعلىٰ الثاني، فالداعي إليهم كان عمر رضي الله عنه، فثبتت به خلافته، وبثبوت خلافته [ثبتت] خلافة من استخلفه وهو أبو بكر رضي الله عنه، فكان في الآية دلالة علىٰ خلافة الشيخين رضي الله عنهما. فإن قالوا: جاز أن يكون الداعي محمدًا ﷺ أو عليًا أو مَن بعد عليٍّ. قلنا: لا يجوز الأول؛ لقوله تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ ۖ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ ۖ﴾ [الفتح: ١٥] قال الزَّجَّاج[1] وجماعة المفسِّرين: المراد بكلام الله هنا ما قال في سورة براءة: ﴿فَقُل لَّن تَخْرُجُوا۟ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَٰتِلُوا۟ مَعِىَ عَدُوًّا ۖ﴾ [التوبة: ٨٣] وكذا الثاني؛ لأنه قال تعالىٰ في صفة هذه الدعوة: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ﴾ ولم يتَّفق لعلي رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله ﷺ قتال بسبب طلب الإسلام، بل كانت محاربته مع الناكثين والقاسطين والمارقين. وكذا الثالث؛ لأن عند الخصم هم الكفرة، فلا يليق بهم؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ﴾ وإذا بطلت هذه الأقسام فلم يبقَ إلا أن يكون المراد أحد الأئمة الثلاثة، فتكون الآية دالَّة علىٰ صحة خلافة هؤلاء الثلاثة، ومتىٰ صحَّت خلافة أحدهم صحَّت خلافة الكل؛ لِما مرَّ تقريره. فإن قالوا: الإجماع ليس بحُجَّة. قلنا: علىٰ التسليم بأن قول علي رضي الله عنه ورأيه حجة عندهم، وقد ثبت بالنقل المتواتر الذي يُنسَب جاحده إلىٰ العناد بيعته له[2] واعترافه

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥/ ٢٣. وانظر: معالم التنزيل للبغوي ٧/ ٣٠٢. البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ٨/ ٩٣ - ٩٤. تفسير ابن كثير ٧/ ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٢) يعني لأبي بكر رضي الله عنه.

بخلافته، فيكون قوله حجة كافية لصحة خلافته. فإن قالوا: هذه الآية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة: ٥٥] إلىٰ آخرها نزلت في علي، كما قاله أهل التفسير[1]، فصار المعنىٰ: إنما المتصرِّف فيكم أيتها الأمة الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا، والمتصرِّف في كل الأمة هو الإمام، و«إنما» للحصر، فتنحصر الإمامة في عليٍّ، وقال ﷺ: «من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه». والمولىٰ هو المتصرِّف، ولا يجوز أن يُراد به المعتَق أو الحليف أو ابن العم كما هو ظاهر، فيكون معنىٰ الحديث: من كنتُ متصرِّفًا فيه كان علي متصرفًا فيه، وليست الإمامة إلا ذلك. وقال ﷺ لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسىٰ» وهارون كان خليفته، فكذا علي. قلت: لو كانت الآية منصرفة إلىٰ علي لَما خفي ذلك علىٰ الصحابة أولًا وعلىٰ عليٍّ ثانيًا، ولَما أجمعوا علىٰ خلافة غيره، ولا بايع هو بنفسه غيرَه، علىٰ أنها وردت بلفظ الجمع، فصرفُها إلىٰ خاصٍّ عدولٌ عن الحقيقة بلا دليل. وعلىٰ التسليم، لا يلزم بإطلاق اسم «الولي» أن يكون إمامًا[2]، واستخلاف موسىٰ هارون عليهما السلام حين توجَّه إلىٰ الطور لا يستلزم كونه أولىٰ بالخلافة بعده من كل معاصريه افتراضًا ولا ندبًا، بل كونه أهلاً لها في الجملة، وبه نقول، وبالله التوفيق.

(الأصل الثامن: أن فضل الصحابة ﷺ علىٰ) حسب **(ترتيبهم في الخلافة)** فأفضل[3] الناس بعد رسول الله ﷺ: أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي؛ إذ المسلمون كانوا لا يقدِّمون أحدًا في الإمامة تشهِّيًا منهم، وإنما يقدِّمونه لاعتقادهم

---

(١) انظر: الدر المنثور للسيوطي ٥/ ٣٥٩ - ٣٦٣، وفيه أن عليـًا رضي الله عنه تصدق علىٰ سائل وهو راكع، فنزلت هذه الآية.

(٢) إلىٰ هنا انتهىٰ النقل عن كتاب شرح العمدة، ومن قوله (واستخلاف) إلىٰ قوله (وبه نقول) ذكره ابن حجر الهيتمي في كتابه الصواعق المحرقة علىٰ أهل الرفض والضلال والزندقة ص ٤٢ - ٤٣ (ط - المطبعة الوهبية بمصر).

(٣) لمع الأدلة لإمام الحرمين ص ١١٥ - ١١٦.

بأنه أصلح وأفضل من غيره (إذ[١] **حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله** عَزَّوَجَلَّ، **وذلك لا يطَّلع عليه إلا رسول الله** ﷺ) بإطلاع الله سبحانه إياه (**وقد ورد**) عنه (**في الثناء علىٰ جميعهم آيات وأخبار كثيرة**) صحيحة يُحتجُّ بها (**وإنما يفهم ذلك**)[٢] أي حقيقة تفضيله عَلَيْهِ السَّلَامُ لبعضهم علىٰ بعض (**المشاهدون**) لزمان (**الوحي والتنزيل**) وأحوال النبي ﷺ معهم، وأحوالهم معه (**بقرائن**) أي بظهور قرائن (**الأحوال**) الدالة علىٰ التفضيل (**و**) ظهور (**دقائق التفضيل**) لهم دون من لم يشهد ذلك، ولكن قد ثبت ذلك التفضيل لنا صريحًا من بعض الأخبار ودلالةً من بعضها، كما في الصحيحين[٣] من حديث عمرو بن العاص حين سأله عَلَيْهِ السَّلَامُ فقال: مَن أحبُّ الناسِ إليك؟ قال: «عائشة». فقلت: من الرجال؟ قال: «أبوها». قلت: ثم مَن؟ قال: «عمر بن الخطاب». فعدَّ رجالاً. وتقديمه في الصلاة، كما ذكرناه آنفًا، مع أن الاتفاق[٤] علىٰ أن السنة أن يُقدَّم علىٰ القوم أفضلهم علمًا وقراءةً وخُلُقًا وورعًا، فثبت بذلك أنه أفضل الصحابة.

وفي الصحيحين[٥] من حديث ابن عمر: كنا نخيِّر بين الناس في زمان رسول الله ﷺ، فنخيِّر أبا بكر ثم عمر ثم عثمان.

زاد الطبراني[٦]: فيبلغ ذلك النبيَّ ﷺ فلا ينكره.

وفيه أيضًا[٧] من حديث محمد ابن الحَنَفية: قلت لأبي: أيُّ الناس خير بعد

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٦٧ - ٢٦٩.

(٢) كذا في نسخة الشرح، ونص الإحياء: وإنما يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون ... الخ.

(٣) صحيح البخاري ٣/ ٩، ١٦٤. صحيح مسلم ٢/ ١١٢٠.

(٤) في المطبوعة: كما ذكره نافع أن الاتفاق... الخ. والصواب ما أثبتناه. وعبارة المسامرة: وتقديمه في الصلاة علىٰ ما قدمناه مع أن الاتفاق ... الخ.

(٥) صحيح البخاري ٣/ ٨. وليس هو في صحيح مسلم.

(٦) المعجم الكبير ١٢/ ٢٨٦. المعجم الأوسط ٨/ ٣٠٣. مسند الشاميين ٣/ ٤٠.

(٧) صحيح البخاري ٣/ ١٢.

رسول الله ﷺ؟ فقال: أبو بكر. قلت: ثم من؟ قال: عمر. وخشيت أن يقول عثمان فقلت: ثم أنت. قال: ما أنا إلا واحد من المسلمين.

فهذا عليٌّ نفسه مصرِّح بأن أبا بكر أفضل الناس، وأفاد بعضُ الأول والثاني تفضيل أبي بكر وحده علىٰ الكل، وفي الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل، ولمَّا أجمعوا علىٰ تقديم علي رضي الله عنه بعدهم دل علىٰ أنه كان أفضل مَن بحضرته، فثبت أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة، وإليه أشار المصنف بقوله: **(فلولا فهمهم)** أي الصحابة **(ذلك لَما رتَّبوا الأمر كذلك)** بالتفضيل السابق **(إذ كانوا)** رضي الله عنهم ممَّن **(لا تأخذهم في)** دين **(الله لومةُ لائم، ولا يصرفهم عن الحق صارفٌ)** أي مانعٌ؛ لِما عُرف من صرامتهم في الدين وعدالتهم وثناء الله عليهم وتزكيتهم، كما سبقت الإشارة إليه آنفًا.

تنبيه:

هذا[1] الترتيب بين عثمان وعلي هو ما عليه أكثر أهل السنة، خلافًا لِما رُوي عن بعض أهل الكوفة والبصرة من عكس القضية، ورُوي عن أبي حنيفة وسفيان الثوري، والصحيح ما عليه جمهور أهل السنة، وهو الظاهر من قول أبي حنيفة علىٰ ما رتَّبه في «الفقه الأكبر» وفق مراتب الخلافة.

وكذا قال القونوي في شرح العقيدة أن ظاهر مذهب أبي حنيفة تقديم عثمان علىٰ عليٍّ، وعلىٰ هذا عامة أهل السنة[2]، قال: وكان سفيان الثوري يقول بتقديم علي علىٰ عثمان ثم رجع، علىٰ ما نقل عنه أبو سليمان الخطابي[3].

---

(١) منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ١٨٧.

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص ٧٢٧.

(٣) معالم السنن للخطابي ٤/ ٣٠٣ ونصه: «حدثني محمد بن هاشم، حدثنا أبو يحيىٰ بن أبي ميسرة، عن عبد الصمد قال: قلت لسفيان الثوري: ما قولك في التفضيل؟ فقال: أهل السنة من أهل الكوفة يقولون: أبو بكر وعمر وعلي وعثمان، وأهل السنة من أهل البصرة يقولون: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي. قلت: فما تقول أنت؟ قال: أنا رجل كوفي». قال الخطابي: «وقد ثبت عن سفيان أنه قال آخر قوليه: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي».

قلت: ورُوي عن مالك التوقُّف، حكىٰ المازري[١] عن المدوَّنة[٢] أن مالكًا سُئل: أيُّ الناس أفضل بعد نبيهم؟ فقال: أبو بكر [وعمر]. ثم قال: أوَ في ذلك شكٌّ؟ قيل له: فعلي وعثمان؟ قال: ما أدركتُ أحدًا ممَّن أقتدي به يفضِّل أحدهما علىٰ صاحبه [ويرىٰ الكف عن ذلك].

وحكىٰ عياض[٣] قولاً أن مالكًا رجع عن التوقُّف إلىٰ تفضيل عثمان.

قال القرطبي[٤]: وهو الأصح إن شاء الله تعالىٰ.

قال ابن أبي شريف[٥]: وقد مال إلىٰ التوقُّف أيضًا إمام الحرمين فقال[٦]: الغالب علىٰ الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر، وتتعارض الظنون في عثمان وعلي.

قال: وهو ميل منه إلىٰ أن الحكم في التفضيل ظنيٌّ، وإليه ذهب القاضي أبو بكر، لكنه خلاف ما مال إليه الأشعري، وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق: أوَ في ذلك شكٌّ. ا.هـ.

وقال أبو سليمان[٧]: إن للمتأخرين في هذا مذاهب، منهم من قال بتقديم أبي بكر من جهة الصحبة وتقديم عليٍّ من جهة القرابة، وقال قوم: لا نقدِّم بعضهم علىٰ بعض. وكان بعض مشايخنا يقول: أبو بكر خير وعليٌّ أفضل. فباب الخيرية -وهي الطاعة للحق والمنفعة للخلق- متعدٍّ، وباب الفضيلة لازم. ا.هـ.

---

(١) المعلم بفوائد مسلم للمازري ٣/ ٢٤١. والزيادات التي بين حاصرتين منه.

(٢) المدونة الكبرىٰ للإمام مالك بن أنس ٤/ ٦٧٠ (ط - دار الكتب العلمية).

(٣) إكمال المعلم للقاضي عياض ٧/ ٣٨٢.

(٤) المفهم لأبي العباس القرطبي ٦/ ٢٣٨.

(٥) لم أقف علىٰ هذا الكلام في المسايرة، وإنما ذكره العراقي في شرح التبصرة والتذكرة ٢/ ١٤٠ (ط - دار الكتب العلمية).

(٦) الإرشاد لإمام الحرمين ص ٤٣١.

(٧) معالم السنن ٤/ ٣٠٣.

وفيه بحثٌ لا يخفىٰ.

وفي شرح العقائد[١]: علىٰ هذا الترتيب وجدنا السلفَ، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل هنالك[٢] لَما حكموا بذلك، وكأنَّ السلف كانوا متوقِّفين في تفضيل عثمان علىٰ عليٍّ، حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الخَتَنين، والإنصاف أنه إن أريدَ بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقُّف جهةٌ، وإن أريدَ كثرة ما يعدُّه ذوو العقول من الفضائل فلا. انتهىٰ.

قال مُلاَّ علي[٣]: ومراده بالأفضلية أفضلية عثمان علىٰ علي بقرينة ما قبله من ذِكر التوقُّف فيما بينهما لا الأفضلية بين الأربعة كما فهمه أكثر المحشينَ، حيث قال بعضهم[٤] بعد قوله «فلا»: لأن فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لأهل زمانه، وقد نُقل إلينا سيرتهم وكمالاتهم، فلم يبقَ للتوقُّف بعد ذلك وجهٌ سوىٰ المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببداهته.

قال: والمنقول عن بعض المتأخرين أنه لا جزم بالأفضلية بهذا المعنىٰ أيضًا؛ إذ ما من فضيلة [تُروَىٰ] لأحدهم إلا ولغيره مشاركة فيها. وبتقدير اختصاصه بها حقيقةً، فقد يوجد لغيره أيضًا اختصاصه بغيرها، علىٰ أنه يمكن أن تكون فضيلة واحدة أرجح من فضائل كثيرة إما لشرفها في نفسها أو لزيادة كمِّيتها.

وقال محشٍ آخر: أي فلا جهة للتوقُّف، بل يجب أن يُجزَم بأفضلية عليٍّ؛ إذ قد تواتر في حقِّه ما يدل علىٰ عموم مناقبه ووفور فضائله واتِّصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات. هذا هو المفهوم من سَوْق كلامه، ولذا قيل: فيه رائحة من الرفض، لكنه فِرْية بلا مِرْية؛ إذ لو كان هذا رفضًا [وتركًا للسنة] لم يوجد من

(١) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٩٥.

(٢) في شرح العقائد: علىٰ ذلك.

(٣) منح الروض الأزهر ص ١٨٧ - ١٨٩.

(٤) هو الكستلي في حاشيته علىٰ شرح العقائد ص ١٧٩.

أهل الرواية والدراية سنّي أصلاً، فإياك والتعصُّب في الدين [والتجنُّب عن الحق اليقين]. ا.هـ. ولا يخفَىٰ أن تقديم عليٍّ علىٰ الشيخين مخالف لمذهب أهل السنة علىٰ ما عليه جميع السلف، وإنما ذهب بعض الخلف إلىٰ تفضيل عليٍّ علىٰ عثمان، ومنهم أبو الطفيل من الصحابة.

وفي كتاب القوت(١): كان أحمد بن حنبل قد أكثر عن عبيد الله بن موسىٰ الكاظم(٢)، ثم بلغه عنه أدنىٰ بدعة قيل: إنه كان يقدِّم عليًا علىٰ عثمان(٣)، فانصرف أحمد ومزَّق جميع ما حمل عنه، ولم يحدِّث عنه شيئًا.

فصل:

قال(٤) الشهاب السهروردي في رسالته المسمَّاة «أعلام الهدىٰ وعقيدة أرباب التقىٰ»(٥): وأما أصحابه عليه السلام فأبو بكر رضي الله عنه وفضائله لا تنحصر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم. ثم قال: وممَّا ظفر به الشيطان من هذه الأمة وخامر العقائد منه ودنَّس وصار في الضمائر خبث ما ظهر من المشاجرة [بينهم] وأورث ذلك أحقادًا وضغائن في البواطن، ثم استحكمت تلك الصفات، وتوارثها الناس فتكثَّفت وتجسَّدت وجذبت إلىٰ أهواء استحكمت أصولها وتشعَّبت فروعها، فيا أيها المبرأ من الهوىٰ والعصبية اعلمْ أن الصحابة مع نزاهة بواطنهم وطهارة قلوبهم كانوا بشرًا، وكانت لهم نفوس، وللنفوس صفات تظهر، وقد كانت نفوسهم تظهر بصفة وقلوبهم منكِرة لذلك، فيرجعون إلىٰ حكم قلوبهم، وينكرون ما كان في نفوسهم، فانتقل اليسير من

---

(١) قوت القلوب ١/ ٢٨٦.

(٢) في القوت: العبسي. ولعل ما في المطبوعة سبق قلم من الشارح.

(٣) بعده في القوت: «وقيل: بل ذكر معاوية بسوء».

(٤) منح الروض الأزهر ص ١٩٣ - ١٩٥.

(٥) أعلام الهدىٰ وعقيدة أرباب التقىٰ، للشيخ شهاب الدين أبي حفص عمر بن محمد السهروردي المتوفي سنة ٦٣٢، ألفه بمكة، ورتبه علىٰ عشرة فصول من المباحث الكلامية، أوله: الحمد لله الذي رفع غشاوة القلب ... الخ. كشف الظنون ١/ ١٢٦.

آثار نفوسهم إلىٰ أرباب نفوس عدموا القلوبَ فما أدركوا قضايا قلوبهم، وصارت صفات نفوسهم مدركة عندهم للجنسية النفسية، فبنوا تصرُّف النفوس علىٰ الظاهر المفهوم عندهم، ووقعوا في بدع وشُبَه أوردتهم كل مورد رديء، وجرَّعتهم كل شرب وبيء[1]، واستعجم عليهم صفاء قلوبهم ورجوع كل أحد إلىٰ الإنصاف وإذعانه لما يجب من الاعتراف، وكان عندهم اليسير من صفات نفوسهم؛ لأن نفوسهم كانت محفوفة بأنوار القلوب، فلمَّا توارث ذلك أرباب النفوس المتسلِّطة الأمَّارة بالسوء القاهرة للقلوب المحرومة [من] أنوارها أحدث عندهم العداوة والبغضاء، فإن قَبِلتَ النصح فأمسِكْ عن التصرُّف في أمرهم، واجعل محبتك للكل علىٰ السواء، وأمسِكْ عن التفضيل، وإن خامر باطنك فضلُ أحدهم علىٰ الآخَر فاجعل ذلك من جملة أسرارك، فما يلزمك إظهاره، ولا يلزمك أن تحب أحدهم أكثر من الآخر، بل تلزمك محبةُ الجميع والاعتراف بفضل الجميع، ويكفيك في العقيدة السليمة أن تعتقد صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ﷺ. ا.هـ.

قال ملا علي: ولا يخفَىٰ أن هذا من الشيخ إرخاء العنان مع الخصم في ميدان البيان [لا أن معتقده تساوي أهل هذا الشأن] فإنه بيَّن اعتقاده أولاً، ثم تنزَّل إلىٰ ما يجب في الجملة آخرًا، ولأن اعتقاد صحة خلافة الأربعة ممَّا يوجب ترتيب فضائلهم في مقام العلم والسعة. ثم الظاهر أن المحبة تتَّبع الفضيلة قلةً وكثرةً وتسوية، فيتعيَّن إجمالاً في مقام الإجمال، وتفصيلاً في مقام التفصيل.

قال: ثم رأيت الكردري ذكر في المناقب ما نصه[2]: مَن اعترف بالخلافة

---

(١) في المنح: دنيء.

(٢) مناقب أبي حنيفة للكردري ٢/ ٧٢، وسياقه مختلف عما هنا، ونصه: «قال أبو حنيفة: علي أحب إلينا من عثمان. وهذا يحتمل وجهين، الأول: أن يكون علي أفضل من عثمان، وبه قال بعض العلماء. والثاني: أن المحبة غير مقدور، فيحتمل أن يكون عثمان أفضل من علي كما هو مذهب الجمهور، لكنه يحب علياً أكثر، كما قال ﷺ: اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما لا أملك. يعني من زيادة المحبة لإحداهن».

والفضيلة للخلفاء وقال: أحب عليًّا أكثر، لا يؤاخَذ به إن شاء الله تعالىٰ؛ لقوله ﷺ: «هذا قسمي فيما أملك، فلا تؤاخذني فيما لا أملك».

وقال شارح الطحاوية(١): ترتيب الخلفاء الراشدين [في الفضل] كترتيبهم في الخلافة، إلا أن لأبي بكر وعمر مزية وهي أن النبي ﷺ أمرنا باتِّباع سنَّة الخلفاء الراشدين، ولم يأمرنا بالاقتداء بالأفعال إلا بأبي بكر وعمر فقال: «اقتدُوا باللذينِ من بعدي أبي بكر وعمر». وفرقٌ بين اتباع سنَّتهم والاقتداء بهم، فحال أبي بكر وعمر فوق حال عثمان وعلي، رضي الله عنهم أجمعين.

(**الأصل التاسع: أن شرائط الإمامة**)(٢) العظمىٰ المعبَّر عنها بالخلافة (**بعد الإسلام**) لأن الكافر لا يصح تقليده لأمور المسلمين (**والتكليف**) لأن غير العاقل من الصبي والمعتوه عاجز عن القيام بأموره، فكيف يقوم بأمر غيره؟ وبعد الحرية؛ لأن العبد مشغول الأوقات بحقوق سيده، فكيف يتفرَّغ لشأنِ غيره؟ وأيضًا، محتقَر في أعيُن الناس، فلا يُهاب، ولا يُمتثَل أمره. وبعد سلامته من العمىٰ والصَّمَم والبُكْم؛ إذ مع وجود شيء منها لا يمكنه القيام بشأن الإمامة. وكأنَّ المصنف لم يذكر هذه الشروط لشهرتها لكونها لا بد منها (**خمسة**):

الأول: (**الذكورية**) كذا في النسخ، وفي بعضها: الذكورة. واشتراطها لأن إمامة المرأة لا تصح؛ إذ النساء ناقصات عقل ودين، ممنوعات من الخروج إلىٰ مشاهد الحُكم ومعارك الحروب.

(و) الثاني: (**الورع**) أراد به العدالة، وبها عبَّر الأكثر، وهي المرتبة الأولىٰ من مراتب الورع التي هي تركُ ما يوجب اقتحامُه وصفَ الفسقِ، كما سيأتي للمصنف

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص ٧٢٧.

(٢) المسامرة شرح المسايرة ص ٢٧٤. شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ٢٤٤. شرح المواقف للجرجاني ٨/ ٣٨٠.

في كتابه هذا. وخرج من العدالة: الظلم والفسق، فالظالم يختلُّ به أمرُ الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية؟ والفاسق لا يصلُح لأمر الدين، ولا يوثَق بأوامره ونواهيه، وربما اتَّبع هواه في حكمه فصرف أموال بيت المال بحسب أغراضه، فيضيِّع الحقوق.

(و) الثالث: (العلم) وأراد به الاجتهاد في الأصول الدينية والفروع؛ ليتمكَّن بذلك من القيام بأمر الدين بالحجج وحل الشُّبَه في العقائد، ويستقلُّ بالفتوىٰ في النوازل وأحكام الوقائع نصًّا واستنباطًا؛ لأن [أهم] مقاصد الإمامة: حفظ العقائد، وفصل الحكومات، ورفع الخصومات. وهذا الذي ذكرناه من تفسير العلم هنا هو مراد المصنف، كما يدل عليه سياق عبارته في «الاقتصاد»[1] أيضًا. ومنهم مَن فسَّر العلم بعلم المقلَّد في الفروع وأصول الفقه وقال: إن الاجتهاد علىٰ الوجه المذكور ليس شرطًا في الإمامة؛ لندرة وجوده، وجواز الاكتفاء فيه بالاستعانة بالغير بأن يفوض أمر الاستفتاء للمجتهدين.

(و) الرابع: (الكفاءة) وفي بعض النسخ: الكفاية، وهي القدرة علىٰ القيام بأمور الإمامة، ويُحترَز بها عن العجز، وهي أعم من الشجاعة؛ إذ الكفاءة تتناول كونَه ذا رأي بتدابير الحروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور، وكونه ذا شجاعة وهي قوة قلب بها يتقصُّ من الجُناة، ويقيم الحدود الشرعية، ولا يجبن عن الحروب. ومنهم من لم يشترط كونه ذا رأي وذا شجاعة؛ لندرة اجتماعهما في شخص واحد، وإمكان تفويض مقتضياتهما إلىٰ الشجعان وأصحاب الآراء الصائبة. وعند الحنفية: العدالة ليست شرطًا لصحة الولاية، فيصح تقليد الفاسق الإمامة مع الكراهة، وإذا قلد عدلاً ثم جار في الحكم وفسق بذلك أو بغيره لا ينعزل، ولكن يستحق العزل إن لم يستلزم فتنةً، ويجب أن يُدعَىٰ له، ولا يجب الخروج عليه؛ كذا [نُقل] عن أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٣٧ - ٢٤٠.

(و) الخامس: (نسبة قريش) أي كونه من أولاد قريش، وهو لقب النَّضْر بن كِنانة بن خزيمة بن مُدرِكة بن إلياس بن مُضَر، والنَّضْر هو الجد الثالث عشر لسيدنا رسول الله ﷺ؛ هكذا ذكره ابن قُدامة. ولمَّا[1] وفدت كِنْدة علىٰ رسول الله ﷺ سنة عشر وفيهم الأشعث بن قيس، فقال الأشعث للنبي ﷺ: أنت منا. فقال النبي ﷺ: «لا تقفو أمَّنا، ولا ننتفي من أبينا، نحن بنو النضر بن كِنانة». فكان الأشعث يقول: لا أوتَىٰ بأحد ينفي قريشًا من النضر إلا جلدتُه [الحد]. يشير الأشعث بقوله «أنت منا» إلىٰ جدة [من] كِنْدة هي أم كلاب بن مرَّة، وإلىٰ هذا القول ذهب بعض الشافعية. ويُروَىٰ أيضًا عن الأشعث بن قيس عن النبي ﷺ قال: «لا أوتَىٰ برجل يقول إن كِنانة ليست من قريش إلا جلدتُه». والصحيح عند أئمة النسب أن قريشًا هو فِهْر بن مالك بن النضر، وهو جُمَّاع قريش، وهو الجد الحادي عشر لرسول الله ﷺ، فكل من لم يلدْه فليس بقرشي، وقد حكىٰ بعضهم في تسمية فِهْر بقريش عشرين قولاً أوردتُها في شرحي علىٰ القاموس[2]، فراجعْه.

وذكر الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»[3] في باب نزول النبي ﷺ مكةَ، عند قوله «وذلك أن قريشًا وكِنانة»: فيه إشعار بأن في كنانة من ليس قرشيًّا؛ إذ العطف يقتضي المغايرةَ، فيترجَّح القول بأن قريشًا من ولد فِهْر بن مالك، علىٰ القول بأنهم ولد كنانة. نعم، لم يعقب النضرُ غير مالك، ولا مالك غير فهر، فقريش ولد النضر بن كنانة، وأما كنانة فأعقب من غير النضر، فلهذا وقعت المغايرة. ا.هـ.

وهو جمعٌ حسن، وقوله «لم يعقب النضرُ غير مالك» صحيح؛ فإنه[4] ليس

---

(١) تاج العروس ١٤/ ٢٣٩، ١٧/ ٣٢٣. سنن ابن ماجه ٤/ ٢٠٧. مسند أحمد ٣٦/ ١٦٠. المعجم الكبير للطبراني ١/ ٢٣٥. السيرة النبوية لابن هشام ٤/ ٢٢٨.

(٢) تقدم نقلُنا لنص الزبيدي في التاج ونص ابن حجر في فتح الباري في الفصل الأول من كتاب قواعد العقائد.

(٣) فتح الباري ٣/ ٥٣٠.

(٤) تاج العروس ١٧/ ٢٧٣.

له ولد باقٍ يُنسَب إليه غير مالك، وأما يخلُد بن النضر جد بدر بن الحارث بن يخلد الذي سُميت بدر به بدرًا فانقرض.

ثم[1] إن كثيرًا من المعتزلة نفىٰ هذا الاشتراط، متمسِّكين بما رواه البخاري[2]: «اسمعْ وأطِعْ وإن [كان] عبدًا حبشيًّا كأن رأسه زَبيبة». وأجيبَ بحمله علىٰ من ينصبه الإمام أميرًا علىٰ سريَّة أو غيرها؛ لأن الإمام لا يكون عبدًا بالإجماع.

وقد أشار المصنف إلىٰ دليل أهل السنة في هذا الشرط بقوله: (**لقوله ﷺ: الأئمَّة من قريش**) قال العراقي[3]: أخرجه النسائي[4] من حديث أنس، والحاكم[5] من حديث علي وصحَّحه.

قلت: وكذا أخرجه البخاري في التاريخ[6] وأبو يعلىٰ[7]، كلهم من طريق بُكَير الجَزَري عن أنس، وأخرجه الطيالسي[8] والبزار[9] والبخاري في التاريخ[10] من طريق سعد بن إبراهيم عن أنس، وفيه زيادة: «ما إذا حكموا فعدلوا». وأخرجه أحمد من حديث أبي هريرة[11] وأبي بكر الصديق[12] ﵄ بهذا اللفظ من غير زيادة،

---

(١) المسامرة ص ٢٧٥.

(٢) صحيح البخاري ١/ ٢٣٠، ٢٣١، ٤/ ٣٢٩ من حديث أنس بن مالك، وصرح في إحدىٰ الروايات بأن النبي ﷺ قاله لأبي ذر الغفاري.

(٣) المغني ١/ ٦٦.

(٤) السنن الكبرىٰ للنسائي ٥/ ٤٠٥.

(٥) المستدرك علىٰ الصحيحين ٤/ ١٧٠، ولم يصححه الحاكم.

(٦) التاريخ الكبير ٤/ ٩٩.

(٧) مسند أبي يعلىٰ ٧/ ٩٤.

(٨) مسند الطيالسي ٣/ ٥٩٥.

(٩) مسند البزار ١٢/ ٣٢١.

(١٠) التاريخ الكبير ٢/ ١١٢.

(١١) مسند أحمد ١٤/ ٣٦٨، ولكن بلفظ: الملك في قريش.

(١٢) مسند أحمد ١/ ١٩٩ بلفظ: قريش ولاة هذا الأمر.

ورجاله رجال الصحيح، لكن في سنده انقطاع. وأخرجه الطبراني والحاكم من حديث علي، وعند الطبراني[١] أيضًا من حديث علي، إلا أن [فيه]: «الأمراء من قريش ما أقاموا ثلاثًا ...» الحديث. وعنده[٢] أيضًا من رواية قتادة عن أنس بلفظ: «إن المُلْك في قريش ...» الحديث.

وأخرج يعقوب بن سفيان وأبو يعلىٰ[٣] والطبراني من طريق سُكَين بن عبد العزيز، حدثنا سَيَّار بن سلامة أبو المِنْهال قال: دخلتُ مع أبي علىٰ أبي بَرْزة الأسلمي، فسمعته يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الأمراء من قريش ...» الحديث.

وأخرج البخاري في الصحيح[٤] من حديث ابن عمر رفعه: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان».

وعند مسلم[٥]: «ما بقي من الناس اثنان».

وفي[٦] رواية الإسماعيلي: «ما بقي في الناس اثنان» وأشار بأصبعيه السبَّابة والوسطىٰ.

وأخرج البيهقي[٧] من حديث جُبَير بن مُطعِم رفعه: «قَدِّمُوا قريشًا ولا تَقَدَّمُوها».

---

(١) الدعاء للطبراني ٣/ ١٧٤٤ (ط - دار البشائر الإسلامية ببيروت).

(٢) مسند الشاميين ٤/ ٧. الدعاء ٣/ ١٧٤٤.

(٣) مسند أبي يعلىٰ ٦/ ٣٢٣.

(٤) صحيح البخاري ٢/ ٥٠٤، ٤/ ٣٢٩.

(٥) صحيح مسلم ٢/ ٨٨٢.

(٦) فتح الباري ١٣/ ١٢٦.

(٧) معرفة السنن والآثار للبيهقي ٤/ ٢١١ عن ابن شهاب مرسلاً، وليس فيه جبير بن مطعم.

وعند الطبراني من حديث عبد الله بن حنطب[١] ومن حديث عبد الله بن السائب[٢] مثله.

وفي[٣] نسخة أبي اليمان عن شعيب [بن أبي حمزة] عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حَثْمَة مرسَلاً أنه بلغه مثله.

وأخرجه الشافعي[٤] من وجه آخر عن ابن شهاب أنه بلغه مثله.

وفي الباب حديث أبي هريرة رفعه: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن». أخرجه البخاري[٥] من رواية المغيرة بن عبد الرحمن، ومسلم من رواية سفيان بن عيينة، كلاهما عن [أبي الزناد عن] الأعرج عن أبي هريرة، وأخرجه مسلم أيضًا من رواية همَّام عن أبي هريرة.

ولأحمد[٦] من رواية أبي سَلَمة عن أبي هريرة مثله، لكن قال: «في هذا الأمر».

قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»[٧] عند قوله «إن هذا الأمر في قريش» ما نصُّه: قال ابن المنيِّر: وجه الدلالة من الحديث ليس من جهة تخصيص قريش بالذِّكر؛ فإنه يكون مفهوم لقب، ولا حُجَّة فيه عند المحقِّقين، وإنما الحجة وقوع المبتدأ معرَّفًا باللام الجنسية؛ لأن المبتدأ بالحقيقة ههنا هو الأمر الواقع صفة لـ «هذا»، و«هذا» لا يوصَف إلا بالجنس، فمقتضاه حصرُ جنس الأمر في قريش، فيصير كأنه قال: لا أمر إلا في قريش، وهو كقوله: «الشُّفْعة فيما لم يقسم»، والحديث

(١) وأخرجه أيضا من حديثه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٤٢/ ٢٧٩.
(٢) وأخرجه أيضـًا من حديثه ابن أبي عاصم في كتاب السنة ص ٦٣٧ (ط - المكتب الإسلامي).
(٣) فتح الباري ١٣/ ١٢٧.
(٤) مسند الشافعي ص ٩٤.
(٥) صحيح البخاري ٢/ ٥٠٣.
(٦) مسند أحمد ١٢/ ٥١٦.
(٧) فتح الباري ١٣/ ١٢٧ - ١٢٨.

وإن كان بلفظ الخبر فهو بمعنىٰ الأمر، كأنه قال: ائتمُّوا بقريش خاصةً، وبقية طرق الحديث تؤيِّد ذلك، ويؤخَذ منه أن الصحابة اتفقوا علىٰ إفادة المفهوم للحصر، خلافًا لمن أنكر ذلك، وإلىٰ هذا ذهب جمهور أهل العلم أن شرط الإمام أن يكون قرشيًّا، وقيَّد ذلك طوائفُ ببعض قريش، فقالت طائفة: لا يجوز إلا من ولد علي، وهذا قول الشيعة، ثم اختلفوا اختلافًا شديدًا في تعيين بعض ذرية علي. وقالت طائفة: يختص بولد العباس، وهو قول أبي مسلم الخُراساني وأتباعه. ونقل ابن حزم[1] أن طائفة قالت: لا تجوز إلا في ولد جعفر ابن أبي طالب. وقالت أخرىٰ: في ولد عبد المطلب. وعن بعضهم: لا تجوز إلا في بني أمية. وعن بعضهم: إلا في ولد عمر[2]. قال [ابن حزم]: ولا حجَّة لأحد من هؤلاء الفرق[3]. ا.هـ. وقالت الخوارج وطائفة من المعتزلة: يجوز أن يكون الإمام غير قرشي، وإنما يستحق الإمامة مَن قام بالكتاب والسنة، سواء كان عربيًّا أو عجميًّا. وبالغ ضِرار بن عمرو فقال: تولية غير القرشي أَولىٰ؛ لأنه يكون أقل عشيرة، فإذا عصىٰ كان أمكن لخلعه[4]. وقال القاضي أبو بكر الباقلاَّني[5]: لم يعرِّج المسلمون علىٰ هذا القول بعد ثبوت الحديث «الأئمة من قريش»، وعمل المسلمون به قرنًا بعد قرن، وانعقد الإجماع

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٤/ ١٥٢ - ١٥٣ (ط - دار الجيل ببيروت).

(٢) الذي في الفصل: «وروينا كتاباً مؤلفًا لرجل من ولد عمر بن الخطاب يحتج فيه بأن الخلافة لا تجوز إلا لولد أبي بكر وعمر».

(٣) عبارة ابن حزم: «فأما هذه الفرق الأربع فما وجدنا لهم شبهة تستحق أن يشتغل بها إلا دعاوىٰ كاذبة لا وجه لها».

(٤) عبارة ابن حزم: «وذهبت الخوارج كلها وجمهور المعتزلة وبعض المرجئة إلىٰ أنها جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة، قرشياً كان أو عربياً أو ابن عبد. وقال ضرار بن عمرو الغطفاني: إذا اجتمع حبشي وقرشي كلاهما قائم بالكتاب والسنة فالواجب أن يقدم الحبشي لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة».

(٥) قال الباقلاني في كتاب الإنصاف ص ٦٦: «ويجب أن يعلم أن الإمامة لا تصلح إلا لمن تجتمع فيه شرائط، منها أن يكون قرشياً؛ لقوله ﷺ: الأئمة من قريش».

علىٰ اعتبار ذلك قبل أن يقع الاختلاف.

قال الحافظ: قد عمل بقول ضِرار من قبل أن يوجد من قام بالخلافة من الخوارج علىٰ بني أمية كقَطَري، ودامت فتنتهم حتىٰ أبادهم المهلَّب أكثر من عشرين سنة، وكذا تسمَّىٰ بأمير المؤمنين من غير الخوارج ممَّن قام علىٰ الحجاج كابن الأشعث، ثم تسمَّىٰ بالخلافة من قام في قطر من الأقطار في وقتٍ ما [فتسمىٰ بالخلافة] وليس من قريش كبني عَبَّاد وغيرهم بالأندلس، وكعبد المؤمن وذريته ببلاد المغرب كلها، وهؤلاء ضاهوا الخوارج في هذا، ولم يتولوا بأقوالهم، ولا تمذهبوا بآرائهم، بل كانوا من أهل السنة، داعين إليها. وقال عياض[١]: اشتراط كون الإمام قرشيًّا مذهب العلماء كافة، وقد عدُّوها في مسائل الإجماع، ولم يُنقل عن أحد من السلف فيها خلاف، وكذلك من بعدهم في جميع الأمصار. قال: ولا اعتداد بقول الخوارج ومَن وافقهم من المعتزلة؛ لِما فيه من مخالفة المسلمين.

قال الحافظ: ويحتاج مَن نقل الإجماع إلىٰ تأويل ما جاء عن عمر في ذلك، فقد أخرج أحمد[٢] عن عمر بسند رجاله ثقات أنه قال: إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حي استخلفتُه ... فذكر الحديث، وفيه: فإن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل ... الحديث. ومعاذ أنصاري لا نسب له في قريش، فيحتمل أن يقال: لعل الإجماع انعقد بعد عمر علىٰ اشتراط أن يكون الخليفة قرشيًّا، أو تغيَّر اجتهاد عمر في ذلك. والله أعلم. واستُدل بحديث ابن عمر علىٰ عدم وقوع ما فرضه الفقهاء من الشافعية وغيرهم أنه إذا لم يوجد قرشي يُستخلف كِناني، فإن لم يوجد فمن بني إسماعيل، فإن لم يوجد منهم أحد مستجمع الشرائط فعجمي، وفي وجه: جُرْهمي، وإلا فمن ولد إسحاق. قالوا: وإنما فرض الفقهاء ذلك علىٰ عادتهم في ذِكر ما يمكن أن يقع عقلاً وإن كان لا يقع عادةً أو شرعًا.

---

(١) إكمال المعلم للقاضي عياض ٦/ ٢١٤.

(٢) مسند أحمد ١/ ٢٦٣.

قال الحافظ: والذي حمل قائل هذا القول عليه أنه فهم منه الخبر المحض، وخبر الصادق لا يتخلَّف، وأما مَن حمله علىٰ الأمر فيحتاج إلىٰ هذا التأويل. والله أعلم.

(وإذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات) أي[1] [إذا] وُجدت هذه الشروط في جماعة بحيث يصلُح كلٌّ منهم للإمامة فالأَولىٰ بالإمامة أفضلهم، فإن ولي المفضولُ مع وجود الأفضل صحَّت إمامته، والمراد باجتماع العدَّة في قول المصنف: اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكلٍّ منهم، فيكون قوله: **(فالإمام مَن انعقدت له البيعة من أكثر الخلق، والمخالف للأكثر باغٍ يجب ردُّه إلىٰ الانقياد إلىٰ الحق)** جريًا علىٰ ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له، وبهذا يُجمَع بينه وبين كلام غيره من أهل السنة ما مقتضاه اعتبار السبق فقط، فإذا بايع الأقلُّ ذا أهلية أولاً ثم بايع الأكثرُ غيرَه فالثاني يجب ردُّه، والإمام هو الأول، ولا يولَّىٰ أكثر من واحد؛ لِما رونْ مسلم[2] من حديث أبي سعيد: «إذا بويعَ لخليفتينِ فاقتلوا الآخر منهما». والأمر بقتله محمول علىٰ ما إذا لم يندفع إلا بالقتل قُتل، والمعنىٰ في امتناع تعدُّد الإمام أنه منافٍ لمقصود الإمامة من اتحاد كلمة [أهل] الإسلام واندفاع الفتن، وأن التعدد يقتضي لزومَ امتثال أحكام متضادَّة، ويثبت عقدُ الإمامة بأحد أمرين: إما باستخلاف الخليفة إياه، وإما ببيعة من تُعتبر بيعته من أهل الحل والعقد، ولا تُشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود، بل تكفي بيعة جماعة من العلماء أو أهل الرأي والتدبير، وعند الأشعري يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أولي الرأي، فإذا بايع انعقدت بشرط كونه[3] بمشهد شهود لدفع إنكار الانعقاد إن وقع من العاقد أو من غيره، وشرط المعتزلةُ خمسةً، وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة

---

(١) المسامرة ص ٢٧٩ - ٢٨٣.

(٢) صحيح مسلم ٢/ ٨٨٩.

(٣) أي عقد البيعة.

دون عدد مخصوص. والله أعلم.

(**الأصل**[١] **العاشر: أنه لو تعذَّر وجود الورع**) أي العدالة (**والعلم**) أي الاجتهاد في الأصول والفروع (**فيمن يتصدَّىٰ للإمامة**) بأن تغلَّبَ عليها جاهلٌ بالأحكام أو فاسق (**وكان في صرفِه**) عنها (**إثارة فتنة**) وترتُّب مَفسدة (**لا تُطاق**) أي لا يُطاق دفعُها (**حكمنا**) حينئذٍ (**بانعقاد إمامته**) كما قدَّمنا في الأصل الذي قبله (**لأنَّا**) لا نخلو (**بين أن نحرِّك فتنة بالاستبدال**) بغيره (**فما يلقىٰ المسلمون فيه**) أي في هذا الاستبدال (**من الضرر**) والتعب (**يزيد علىٰ ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط**) من العلم والعدالة (**التي أُثبتت لمزية**) وفي بعض النسخ: لمزيد (**المصلحة**) الشرعية (**فلا يُهدَم أصل المصلحة شغفًا بمزاياها**) فيكون (**كالذي يبني قصرًا**) ويتقن في بنائه (**ويهدم مِصْرًا**) أي مدينة، وبين «قصر» و«مصر» جِناس (**وبين أن نحكم بخلوِّ البلاد عن الإمام وبفساد الأقضية**) أي الأحكام الشرعية (**وذلك محال**) لأنه يؤدِّي إلىٰ محال (**ونحن نقضي**) أي نحكم (**بنفوذ قضاء أهل البغي**) وفي المسايرة: قضايا أهل البغي، أي أقضية قُضاتهم (**في بلادهم**) التي غلبوا عليها (**لمسيس حاجتهم**) إلىٰ تنفيذها (**فكيف لا نقضي بصحة الإمامة**) مع فقدِ الشروط (**عند الحاجة والضرورة**) أي الضرر القائم[٢] بتقدير عدم الإمامة بأن لا نحكم بالانعقاد فيبقىٰ الناس فوضىٰ لا إمام لهم، وتكون أقضيتهم فاسدة بناءً علىٰ عدم صحة تولية القضاء، وإذا تغلَّب آخر فاقد الشروط علىٰ ذلك المتغلِّب أولاً وقعد مكانه قهرًا انعزل الأول، وصار الثاني إمامًا.

وفي شرح الحاجبية[٣]: إذا مات الإمام وتصدَّىٰ للإمامة كامل الشروط من غير بيعة ولا استخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت له الإمامة، وأما إن كان فاسقًا

---

(١) المسامرة ص ٢٨٣.

(٢) في المسامرة: العام.

(٣) نقلًا عن شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ٥/ ٢٣٣.

أو جاهلاً وفعل ذلك فهل تنعقد له أمْ لا؟ اختُلف في ذلك علىٰ قولين، قال السعد: والأظهر عندي أنها تنعقد دفعًا لفساده، إلا أنه يعصي بما فعل.

تنبيه:

تجب[١] طاعة الإمام، عادلاً كان أو جائرًا؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩] ما لم يخالف حكم الشرع؛ لِما أخرج مسلم[٢]: «مَن خرج من الطاعة وفارق الجماعة [فمات] مات ميتة جاهلية». وله أيضًا[٣]: «مَن ولي عليه [والٍ] فرآه يأتي شيئًا من معصية الله تعالىٰ فليكره ما يأتيه من معصية الله، ولا ينزعنَّ يدًا من طاعة». وللشيخين[٤]: «مَن كره من أميره شيئًا فليصبر؛ فإنه مَن خرج من السلطان شبرًا مات ميتة جاهلية». وأما إذا خالف أحكام الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، كما في البخاري والسنن الأربعة[٥]: «السمع والطاعة علىٰ المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمَر بمعصية، فإذا أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

* *

خاتمـــة:

لا يجوز[٦] خلع الإمام بلا سبب، ولو خلعوه لامتنع تقدُّم غيره، والسبب المتفَق عليه: الجنون المطبق، والعمىٰ، والصَّمَم، والخرس، والمرض الذي ينسيه

---

(١) المسامرة ص ٢٨٣.

(٢) صحيح مسلم ٢/ ٨٩٧ من حديث أبي هريرة.

(٣) صحيح مسلم ٢/ ٩٠٠ من حديث عوف بن مالك الأشجعي.

(٤) صحيح البخاري ٤/ ٣١٣، ٣٢٩. صحيح مسلم ٢/ ٨٩٨ من حديث ابن عباس.

(٥) صحيح البخاري ٢/ ٣٤٧، ٤/ ٣٢٩. سنن أبي داود ٣/ ٢٦٧. سنن الترمذي ٣/ ٣٢٥. سنن النسائي ص ٦٤٩. سنن ابن ماجه ٤/ ٣٧٨. كلهم من حديث عبد الله بن عمر بن الخطاب. وقد غفل الشارح - تبعًا لابن أبي شريف - عن عزوه لصحيح مسلم، وهو فيه ٢/ ٨٩٢.

(٦) شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ٢٣٣، ٢٥٧.

العلومَ، والرِّدَّة، وصيرورته أسيرًا لا يُرجَىٰ خلاصه. وبالجملة، كل ما يحصل معه فقدُ الإمامة، وأما الفسق فقد اختُلف فيه علىٰ قولين، فالذي عليه الجمهور أنه لا يُعزَل به؛ لأن ذلك قد تنشأ عنه فتنة هي أعظم من فسقه، وذهب الشافعي في القديم إلىٰ أنه ينعزل، وعليه اقتصر الماوردي في «الأحكام السلطانية»(١). وقال إمام الحرمين(٢): إذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم ينزجر عن سوء صنيعه بالقول فلأهل الحل والعقد التواطؤ علىٰ درئه وعزله ولو بشهر السلاح ونصب الحروب. وأما إن عزل نفسه بنفسه فإن كان للعجز عن القيام بالأمر انعزل وإلا فلا.

(**فهذه الأركان الأربعة الحاوية**) أي الجامعة (**للأصول الأربعين**) من ضرب أربعة في عشرة (**هي قواعد العقائد**) الدينية، ولذلك سمَّىٰ المصنف كتابه «الأربعين في عقائد أهل الدين» نظرًا إلىٰ ذلك، وكذلك الفخر الرازي له كتاب «الأربعين»، وهذا غير اصطلاح المحدِّثين؛ فإنهم يريدون به أربعين حديثًا، كما هو ظاهر (**فمن اعتقدها**) أي عقد ضميرَه علىٰ فعلها وتَلَقِّيها بالقبول (**كان موافقًا لأهل السنة**) والجماعة، معدودًا في حزبهم (**ومباينًا**) أي مفارقًا (**لرهط البدعة**) والضلالة (**والله تعالىٰ يسدِّدنا بتوفيقه، ويهدينا**) أي يرشدنا (**إلىٰ**) اتِّباع (**الحق**) الصريح الموافق للكتاب والسنة (**وتحقيقه**) بالدلائل الواضحة (**بمَنِّه**) وكرمه (**وسعة جوده وفضله، وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله**) وصحبه (**و**) علىٰ (**كل عبد مصطفىٰ**) لله من وارثي أحواله، وسلَّمْ تسليمًا كثيرًا، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص ٢٥ (ط - دار ابن قتيبة بالكويت).

(٢) الإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٧٠.

الفصل الرابع:

من قواعد العقائد في الإيمان والإسلام وما بينهما من الاتصال والانفصال وما يتطرَّق إليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه

(من) كتاب (قواعد العقائد) وهو آخر فصول الكتاب، وبه ختم (في) بيان (الإيمان والإسلام و) بيان (ما بينهما من الاتصال والانفصال) هل هما شيء واحد أو يفترقان؟ (و) بيان (ما يتطرَّق إليه) أي الإيمان (من) وصفَي (الزيادة والنقصان) وبيان اختلاف العلماء فيه (و) بيان (وجه استثناء السلف) الصالح (فيه) أي في الإيمان، وهو قولهم: أنا مؤمن إن شاء الله، وما فيه من الاختلاف في جوازه وعدم جوازه، كما سيأتي (وفيه ثلاث مسائل):

الأولىٰ: (مسألة: اختلفوا في أن الإسلام) هل (هو الإيمان) بعينه (أو) هو (غيره) وعلىٰ الأول فظاهر (و) علىٰ الثاني، أي (إن كان غيره فهو) لا يخلو إما أنه (منفصل عنه يوجد) ويتحقَّق (دونه، أو) هو (مرتبط به) ارتباطًا بحيث (يلازمه) ولا ينفكُّ عنه (فقيل: إنهما شيء واحد) في المعنىٰ والحكم، يطلق أحدهما علىٰ الآخَر (وقيل: إنهما شيئان) مفترقان (لا يتواصلان) بل مستقلان بذاتهما (وقيل: إنهما شيئان ولكن) مع افتراقهما (يرتبط أحدهما بالآخر، وقد أورد) الإمام (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي البصري (المكِّي) في كتابه «قوت القلوب ولذَّة المحبِّ والمحبوب»، وقد تقدَّمت ترجمته في أول الكتاب (في هذا) الباب (كلامًا) إلا أنه (شديد الاضطراب) والتدافع (كثير التطويل) بإيراد العبارات، وما

كان كذلك فهو قليل الجدوىٰ **(فلنهجم)** من الهجوم وهو الدخول مرةً واحدة بسرعة **(الآن علىٰ التصريح بالحق)** الصريح **(من غير تعريج)** أي مَيْل **(علىٰ نقل ما لا تحصيل له)** أي لا زُبْدة له **(فنقول:**

في هذا) الباب **(ثلاثة مباحث)** الأول: **(بحث عن موجَب اللفظين في اللغة)** بفتح الجيم من «الموجَب» **(و)** الثاني: **(بحث عن المراد بهما في إطلاق الشرع و)** الثالث: **(بحث عن حكميهما في الدنيا والآخرة.**

والبحث الأول) من ذلك **(لغوي)** لأنه يُبحَث فيه عن جوهر لفظيهما **(و)** البحث **(الثاني تفسيري)** لأنه يُبحَث فيه عن إطلاقات القرآن **(و)** البحث **(الثالث فقهي شرعي)** لأنه يُبحَث فيه عما يترتَّب علىٰ المتَّصف بهما ثوابًا وعقابًا.

(البحث الأول: في موجَب اللغة) بفتح الجيم، من أوجب عليه كذا، فهو موجَب، والمعنىٰ: ما توجبه اللغةُ إيجابًا، والموجِب بالكسر هو الذي يجب صدور الفعل عنه بأن كان علة تامة له من غير قصد وإرادة، وهذا هو الموجِب بالذات، ومثَّلوه بوجوب صدور الإحراق من النار[1]. ويُراد بهذا المفهوم، وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق[2] **(والحق فيه أن الإيمان عبارة)** والعبارة: ما استُفيد من لفظ أو غيره مع بقاء رسم ذلك الغير عليه[3] **(عن التصديق)** هو[4] أن تنسب باختيارك الصدقَ إلىٰ المخبِر أو المخبَر عنه، والصدق: مطابقة القول الضمير والمخبَر عنه معًا[5]، ثم استعماله إما مجاز لغوي أو حقيقة لغوية؛ أشار إليه السيد في حاشية «الكشَّاف» **(قال الله تعالىٰ)** في قصة إخوة سيدنا يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ: (﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ

---

(١) التعريفات للجرجاني ص ٢٥٧.

(٢) بيان المختصر لأبي الثناء الأصفهاني ٢/ ٤٣٢.

(٣) التوقيف علىٰ مهمات التعاريف للمناوي ص ٢٣٤.

(٤) التعريفات ص ٦١. وليس فيه (أو المخبر عنه).

(٥) المفردات في غريب القرآن للراغب ص ٢٧٧.

لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾ [يوسف: ١٧] **أي بمصدِّق)** فهذا هو مفهوم الإيمان لغةً، وهمزة[1] «آمَنَ» للتعدية أو الصيرورة، فعلىٰ الأول كأنَّ المصدِّق جعل الغير آمنًا من تكذيبه، وعلىٰ الثاني كأن المصدِّق صار ذا أمنٍ من أن يكون مكذوبًا، وباعتبار تضمُّنِه معنىٰ الإقرار والاعتراف يُعدَّىٰ بالباء، كما قال تعالىٰ: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وباعتبار تضمُّنِه معنىٰ الإذعان والقبول يُعدَّىٰ باللام، ومنه: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦] والحكم الواحد يقع تعليقه بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة، مثل: «آمنت بالله» أي بأنه واحد متَّصف بكل كمال، منزَّه عن كل وصف لا كمال فيه، و«آمنت بالرسول» أي بأنه مبعوث من الله، صادق فيما أخبر به، و«آمنت بالملائكة» أي بأنهم عِباد الله المكرَمون [المعصومون] و«آمنت بكتب الله» أي بأنها منزَّلة من عنده [وكل ما تضمنته حق وصدق].

(والإسلام عبارة عن التسليم) هو تركُ الاعتراض فيما لا يلائم[2] **(والاستسلام)** هو الانقياد الظاهر فقط والدخول في السلم[3] **(بالإذعان والانقياد)** أي الانجذاب بالباطن **(وترك التمرُّد)** والعتوِّ **(والإباء)** أي الكراهة والامتناع **(والعناد)** وهو المبالغة في الإعراض ومخالفة الحق[4] **(وللتصديق)** المتقدِّم **(محل خاص)** يحل به **(وهو القلب)** الصنوبري **(و)** أما **(اللسان)** فإنما هو **(ترجمانه)** الذي يعبِّر عن ذلك المعنىٰ القائم بالقلب **(وأما التسليم)** المذكور **(فإنه عامٌّ في القلب واللسان والجوارح، فإن كل تصديق بالقلب فهو تسليم، وترك الإباء والجحود)** أي الإنكار **(وكذلك الاعتراف باللسان)** أي الإقرار **(وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح. فموجَب اللغة)** بفتح الجيم **(أن الإسلام أعم)** من الإيمان **(و)**

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ١ - القسم الثاني.

(٢) التعريفات ص ٥٩ ونصه: «هو الانقياد لأمر الله تعالىٰ وترك الاعتراض فيما لا يلائم».

(٣) عمدة القاري للعيني ١/ ٣٠٢.

(٤) التوقيف علىٰ مهمات التعاريف ص ٢٤٨.

أن (**الإيمان أخص**) من الإسلام (**فكان الإيمان عبارة عن أشرف أجزاء الإسلام، فإذًا كل تصديق تسليم، وليس كل تسليم تصديقًا**) قال الإمام السبكي: اشتهرت المغايرة بالعموم والخصوص المطلق، فكل إيمان إسلام، ولا ينعكس. ثم اختار أن الظاهر تساويهما أو تلازمهما، بمعنىٰ أن الإسلام موضوع للانقياد الظاهر، مشروطًا فيه الإيمان، والإيمان موضوع للتصديق الباطن، مشروطًا فيه القول عند الإمكان، فثبت تلازمهما وتغايرهما، ولا يقال: كل إيمان إسلام، ولا كل إسلام إيمان، ولا تَنافي أن يكون المتباينان متلازمين؛ لأن معنىٰ التباين أن لا يصدُقا علىٰ ذات واحدة وإن تلازما في الوجود. هذا في الإسلام المعتدِّ به، وقول من قال «كل إيمان إسلام ولا ينعكس» أطلق الإسلام علىٰ ما يُعتد به وعلىٰ ما لا يُعتد به، ثم فيه مع ذلك تجوُّزٌ، وتحرير العبارة أن يقال: كل إيمان يلزمه الإسلام، ولا ينعكس. وأما قول من قال «كل مؤمن مسلم ولا ينعكس» فإن جعلتَ الإيمان لا يحصل مسمَّاه إلا بشرط اللفظ فيصح [لأنه متىٰ وُجد الإيمان وُجد الإسلام] وإن جعلتَه يحصل مسمَّاه لكن لا يُعتد به شرعًا إلا بالتلفُّظ فلا يصح.

(**البحث الثاني: في إطلاق الشرع**) كيف هو، كتابًا أو سنَّة (**والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما علىٰ**) أنحاء شتىٰ، منها علىٰ (**سبيل الترادُف**) وهو[(١)] الاتحاد في المفهوم، أو تَوالي الألفاظ المفردة الدالَّة علىٰ مسمىٰ واحد (و) في معناه (**التوارُد، وورد**) أيضًا (**علىٰ سبيل الاختلاف**) والتقابل، بحيث يكون كلٌّ منهما منفردًا في المفهوم (**وورد**) أيضًا (**علىٰ سبيل التداخُل**) بأن يُتصوَّر حصول المفهوم تارةً في هذا، وتارةً في هذا.

ثم شرع في بيان ذلك، فقال: (**أما الترادُف ففي قوله تعالىٰ**) في قصة لوط عليه السلام: (﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾) [الذاريات:

---

(١) التوقيف علىٰ مهمات التعاريف ص ٩٤. وعبارة الجرجاني في التعريفات ص ٥٨: «الترادف عبارة عن الاتحاد في المفهوم، وقيل: هو توالي الألفاظ المفردة الدالة علىٰ شيء واحد باعتبار واحد».

٣٥ - ٣٦] والضميران عائدان إلىٰ القرية (ولم يكن بالاتفاق إلا) أهل (بيت واحد) لوط وبناته، وهو[١] قول جماعة من المحدِّثين وجمهور المعتزلة والمتكلمين، ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين، والأصل في الاستثناء كون المستثنَىٰ من جنس المستثنَىٰ منه، فيكون الإسلام هو الإيمان (وقال تعالىٰ) في مثله: (﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴿٨٤﴾﴾) [يونس: ٨٤] فعَجُزُ الآية يشهد علىٰ صدرها بأنهما شيء واحد.

وممَّا يُستدل به علىٰ ترادُفهما أيضًا قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] ووجه الدلالة أن الإيمان لو كان غير الإسلام لَما كان مقبولاً[٢]، فتعيَّن أن يكون عينه؛ لأن الإيمان هو الدين، والدين هو الإسلام؛ لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] فينتج أن الإيمان هو الإسلام.

(و) من السنة: (قال) رسول الله (ﷺ: «بُني الإسلام علىٰ خمس): شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان». قال العراقي[٣]: أخرجاه[٤] من حديث ابن عمر.

قلت: أخرجاه في كتاب الإيمان، والبخاري وحده في التفسير أيضًا من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر.

وفي القوت[٥]: ورواه جرير بن عبد الله، عن سالم بن الجعد، عن عطية مولىٰ

---

(١) عمدة القاري للعيني ١/ ٣٠٤.

(٢) تمام عبارة العيني: «واستدل به أيضا علىٰ اتحاد الإيمان والإسلام؛ لأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولا. وأجيب بأن المعنىٰ: ومن يبتغ دينا غير دين محمد ﷺ فلن يقبل منه. قلت: ظاهره يدل علىٰ أنه لو كان الإيمان غير الإسلام لم يقبل قط، فتعين ...» الخ.

(٣) المغني ١/ ٦٧.

(٤) صحيح البخاري ١/ ٢٠، ٣/ ١٩٩. صحيح مسلم ١/ ٢٨.

(٥) قوت القلوب ٢/ ٦٢.

ابن عامر، عن يزيد بن بِشْر قال: أتيت ابنَ عمر، فجاءه رجل فقال: يا عبد الله، تحج وتعتمر وقد تركتَ الغزو؟! فقال: ويلك! إن الإيمان بُني على خمس: تعبد الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتحج البيت، وتصوم رمضان، كذلك حدثنا رسولُ الله ﷺ.

قلت: وليس فيه ذِكر الشهادتين، فإما أنه اختصار من الراوي، أو تركهما اعتمادًا على الشهرة، فتأملْ.

(وسُئل رسول الله ﷺ مرةً عن الإيمان، فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمس المذكورة ما تقدم في الحديث قبله: الشهادتان، والصلاة، والزكاة، والحج، والصوم.

قال العراقي[١]: أخرجه أحمد[٢] والبيهقي في «الاعتقاد»[٣] من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس: «تدرون ما الإيمان؟ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وأن تقيموا الصلاة، وتؤتوا الزكاة، وتصوموا رمضان، وتحجُّوا البيت الحرام». والحديث في الصحيحين[٤]، لكن ليس فيه ذِكر الحج، وزاد: وأن تؤدُّوا خُمسًا من المَغْنَم. ا.هـ.

قلت: أخرجه البخاري في عشرة مواضع من كتابه: في الإيمان، وفي خبر الواحد، وفي كتاب العلم، وفي الصلاة، وفي الزكاة، وفي الخُمس، وفي مناقب قريش، وفي المغازي، وفي الأدب، وفي التوحيد. وأخرجه مسلم في الإيمان وفي الأشربة،

---

(١) المغني ١/ ٦٧.

(٢) مسند أحمد ٣/ ٤٦٤، ٥/ ٣٨٦.

(٣) الاعتقاد والهداية إلىٰ سبيل الرشاد ص ٢١٨.

(٤) صحيح البخاري ١/ ٣٤، ٤٨، ١٨٣، ٤٣١، ٢/ ٣٨٨، ٥٠٦، ٣/ ١٦٧، ٤/ ١٢٤، ٣٥٦، ٤١٨. صحيح مسلم ١/ ٢٨، ٢/ ٩٥٩.

وأبو داود[1] والترمذي[2] وقال: حسن صحيح، أي قال: صحيح، والنسائي[3] في العلم وفي الإيمان وفي الصلاة.

وإنما لم يذكر الحج في هذه القصة اقتصارًا لهم علىٰ ما يمكنهم فعلُه في الحال، أو لكونه لم يكن لهم سبيل إليه من أجل كفار مُضَر، أو لكونه علىٰ التراخي، أو لكونه لم يُفرَض إلا في سنة تسع، ووفادتهم في سنة ثمانٍ؛ قاله عياض[4]، والأرجح أنه فُرض سنة ستٍّ، أو أخبرهم ببعض الأوامر. أقوال، علىٰ أن زيادة الحج موجودة في صحيح أبي عوانة[5] وفي السنن الكبرىٰ للبيهقي[6].

وفي كتاب القوت[7]: وعلىٰ [مثل] هذا أخبر رسول الله ﷺ عن الإيمان والإسلام بوصف واحد فقال في حديث ابن عمر: بُني الإسلام علىٰ خمس ... الحديث، وقال في حديث ابن عباس عن وفد عبد القيس لمَّا سألوه عن الإيمان، فذكر هذه الأوصاف، فدلَّ بذلك علىٰ أنه لا إيمان باطن إلا بإسلام ظاهر، ولا إسلام علانية إلا بإيمان سريرة، وأن الإيمان والعمل قرينان ... إلىٰ آخر ما قاله.

(وأما) استعمالهما علىٰ سبيل (**الاختلاف فقوله تعالىٰ**: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾) [الحجرات: ١٤] نزلت[8] في نفر من بني أسلم، قَدِموا

---

(١) سنن أبي داود ٤/ ٢٥٨.

(٢) سنن الترمذي ٤/ ٣٥٨.

(٣) السنن الكبرىٰ للنسائي ١/ ٢٠٥، ٥/ ١١١، ٣٦٤.

(٤) إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض ١/ ٢٢٩.

(٥) لم أقف علىٰ هذه الزيادة في مستخرج أبي عوانة علىٰ صحيح مسلم، وقد قال الحافظ ابن حجر: «وقد أخرج الشيخان هذا الحديث ومن استخرج عليهما والنسائي وابن خزيمة وابن حبان من طريق قرة، ولم يذكر أحد منهم الحج».

(٦) السنن الكبرىٰ للبيهقي ٤/ ٣٣٥ بلفظ: وتحجوا البيت الحرام.

(٧) قوت القلوب ٢/ ٦١.

(٨) إرشاد الساري للقسطلاني ١/ ١١٠.

المدينة في سنة جدبة، فأظهروا الشهادتين، وكانوا يقولون لرسول الله ﷺ: أتيناك بالأثقال والعيال، ولم نقاتلك كما قاتلك بنو فلان. يريدون الصدقة ويمنُّون، فقال تعالىٰ لرسوله ﷺ: قل يا محمد: لم تؤمنوا؛ إذ الإيمان تصديق مع [ثقة و] طمأنينة قلب، ولكن قولوا: أسلمنا (**ومعناه استسلمنا في الظاهر**) أي انقدنا ودخلنا في السلم. وكان نظم الكلام أن يقول: لا تقولوا آمنَّا و[لكن] قولوا أسلمنا؛ إذ لم تؤمنوا ولكن أسلمتم، فعدل عنه إلىٰ هذا النظم؛ ليفيد تكذيب دعواهم (**فأراد بالإيمان ههنا تصديق القلب فقط**) أي مع ثقة وطمأنينة (**وبالإسلام: الاستسلام**) أي الانقياد (**ظاهرًا باللسان والجوارح**) قال[١] الإمام أبو بكر بن الطيِّب: في هذه الآية ردٌّ علىٰ الكرَّامية ومَن وافقهم من المرجئة في قولهم: إن الإيمان إقرار باللسان فقط.

وقد بوَّب البخاري علىٰ حديث سعد الآتي فقال في عنوانه[٢]: إذا لم يكن الإسلام علىٰ الحقيقة وكان علىٰ الاستسلام أو الخوف من القتل. ثم أورد الآية المذكورة.

وأنكر أبو طالب المكِّي رحمه الله أن تكون هذه الآية من باب الاختلاف، كما سيأتي بيان ذلك.

(**وفي حديث جبريل** ﷺ **لمَّا سأله عن الإيمان، فقال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، وبالبعث بعد الموت، وبالحساب، وبالقَدَر خيره وشره. فقال: فما الإسلام؟ فأجاب بذِكر الخمس خِصال**) هكذا هو نص القوت[٣]. ووُجد في بعض نسخ الإحياء زيادة: واليوم الآخر، بعد قوله: ورسله (**فعبَّر بالإسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل**) فدلَّ علىٰ اختلافهما في الحكم.

---

(١) إرشاد الساري ١/ ١١١.

(٢) صحيح البخاري ١/ ٢٥.

(٣) قوت القلوب ١/ ٦٢.

قال العراقي[١]: أخرجاه من حديث أبي هريرة دون ذِكر الحج، ومسلم من حديث عمر دون ذِكر الحساب، فرواه البيهقي في «البعث».

قلت: أخرجه البخاري[٢] في الإيمان وفي التفسير وفي الزكاة مختصرًا، ومسلم[٣] في الإيمان، وابن ماجه[٤] في السنَّة بتمامه، وفي الفتن ببعضه، وأبو داود[٥] في السنَّة، والنسائي[٦] في الإيمان، وكذا الترمذي[٧] وأحمد[٨] والبزار[٩] بإسناد حسن، وأبو عَوانة في صحيحه. وأخرجه مسلم[١٠] أيضًا عن عمر بن الخطاب، ولم يخرجه البخاري من طريقه؛ لاختلاف فيه علىٰ بعض رواته[١١]، أوضحتُ ذلك في كتاب «[عقود] الجواهر المنيفة في بيان أصول أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة»[١٢] فراجعْه إن شئتَ.

ثم إن البخاري أورده في كتاب الإيمان من طريق أبي حَيَّان التَّيْمي عن أبي زُرْعة عن أبي هريرة بلفظ: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه وبرسله، وأن تؤمن بالبعث». قال: ما الإسلام؟ قال: «الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به، وتقيم

(١) المغني ١/ ٦٧.
(٢) صحيح البخاري ١/ ٣٣، ٣/ ٢٧٥.
(٣) صحيح مسلم ١/ ٢٤.
(٤) سنن ابن ماجه ١/ ٨٩، ٥/ ٥٠٧.
(٥) سنن أبي داود ٥/ ٢٢٤ - ٢٢٦.
(٦) سنن النسائي ص ٧٥٨.
(٧) سنن الترمذي ٤/ ٣٥٥ - ٣٥٧.
(٨) مسند أحمد ١٥/ ٣٠٤.
(٩) مسند البزار ٩/ ٤١٩.
(١٠) صحيح مسلم ١/ ٢٣.
(١١) انظر فتح الباري لابن حجر ١/ ١٤٣.
(١٢) عقود الجواهر المنيفة للزبيدي ١/ ١٨ - ٢٣ (ط - المطبعة الوطنية بالإسكندرية).

الصلاة، وتؤدِّي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان ...» الحديث، وليس[١] فيه ذِكر الحج إما ذهولاً [أو نسيانًا] من الراوي، بدليل مجيئه في رواية كهمس: «وتحج البيت إن استطعتَ إليه سبيلاً». وقيل: لأنه لم يكن فُرض، وهو مدفوع كما تقدَّم. ولم يذكر الصوم في رواية عطاء الخُراساني، واقتصر في حديث أبي عامر على الصلاة والزكاة، ولم يزد في حديث ابن عباس على الشهادتين، وزاد سليمان التيمي بعد ذكر الجميع: الحج، والاعتمار، والاغتسال من الجَنابة، وإتمام الوضوء.

تنبيه:

وجه الدلالة من الحديث التفريق بين الإيمان والإسلام، فجعل الإيمان عمل القلب، والإسلام عمل الجوارح، فالإيمان لغةً: التصديق مطلقًا، وفي الشرع: التصديق والنطق معًا، فأحدهما ليس بإيمان[٢]، فتفسيره في الحديث الإيمان بالتصديق والإسلام بالعمل يدل على اختلافهما[٣].

(**وفي الحديث عن سعد**) بن أبي وقَّاص الزُّهْري رضي الله عنه، أحد العشرة المبشَّرة المشهود لهم بالجنة، وآخر مَن توفي منهم سنة سبع وخمسين[٤] (**أنه ﷺ أعطى رجلاً عطاءً ولم يعطِ الآخَرَ، فقال له سعد: يا رسول الله، تركتَ فلانًا لم تعطِه وهو مؤمن. فقال ﷺ: أو مسلم. فردَّ عليه، فأعاده رسول الله ﷺ**) هكذا أورده صاحب القوت[٥]،

---

(١) إرشاد الساري للقسطلاني ١/ ١٣٩.

(٢) بعده في إرشاد الساري: «أما التصديق فإنه لا ينجي وحده من النار، وأما النطق فهو وحده نفاق».

(٣) في إرشاد الساري بعد قوله (بالعمل): «إنما فسر به إيمان القلب والإسلام في الظاهر لا الإيمان الشرعي والإسلام الشرعي، والبخاري يرى أنهما والدين عبارات عن واحد، والمتضح أن محل الخلاف إذا أفرد لفظ أحدهما، فإن اجتمعا تغايرا كما وقع هنا».

(٤) انظر الاختلاف في سنة وفاته في الاستيعاب لابن عبد البر ١/ ٣٦٦. وقد رجح الزركلي في الأعلام ٣/ ٨٧ أن وفاته سنة ٥٥ هـ.

(٥) قوت القلوب ٢/ ٦٣.

وقال العراقي[١]: أخرجاه بنحوه.

قلت: أخرجاه[٢] في الإيمان والزكاة من طريق شعيب عن الزهري عن عامر بن سعد عن أبيه، وأخرجه عبد الرحمن بن عمر [الزهري الملَّقب «رُسْته»] [٣] في كتاب «الإيمان» من طريق يونس عن الزهري، ليس فيه إعادة السؤال [ثانيًا] ولا الجواب عنه. وأخرجه أحمد[٤] والحُمَيدي[٥] في مسنديهما عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري، وعند البخاري في كتاب الزكاة من طريق صالح عن الزهري، ولفظه في كتاب الإيمان: أن رسول الله ﷺ أعطىٰ رهطًا، وسعد جالس، فترك رجلاً هو أعجبهم إليَّ، فقلت: يا رسول الله، ما لك عن فلان، فواللهِ إني لأراه مؤمنًا؟ فقال: «أو مسلمًا». فسكتُّ قليلاً، ثم غلبني ما أعلم منه فعُدْتُ لمقالتي فقلت: ما لك عن فلان، فواللهِ إني لأراه مؤمنًا؟ فقال: «أو مسلمًا». فسكتُّ قليلا، ثم غلبني ما أعلم منه فعُدْتُ لمقالتي، وعاد رسول الله ﷺ، ثم قال: «يا سعد، إني لأعطي الرجلَ وغيرُه أحبُّ إليَّ منه خشيةَ أن يكُبَّه الله في النار».

معنىٰ الحديث[٦]: أن النبي ﷺ أعطىٰ بحضور سعد جماعةً من المؤلَّفة شيئًا من الدنيا لَمَّا سألوه يستألفهم لضعف إيمانهم، فترك رجلاً في الجماعة هو جُعَيل بن سُراقة الضمري المهاجري، أحد أصحاب الصُّفَّة، قال سعد: هو أصلحهم وأفضلهم في اعتقادي، فلم يعطِه.

---

(١) المغني ١/ ٦٨.

(٢) صحيح البخاري ١/ ٢٥، ٤٥٨. صحيح مسلم ١/ ٧٨، ٤٦٦.

(٣) ما بين الحاصرتين أشار مصحح المطبوعة إلىٰ أن مكانه بياض في الأصل. وقد أكملته من فتح الباري ١/ ١٠٢، والنقل هنا عنه.

(٤) مسند أحمد ٣/ ١٠٧.

(٥) مسند الحميدي ١/ ١٨٨ (ط - دار السقا بدمشق).

(٦) إرشاد الساري ١/ ١١١ - ١١٢.

وقوله: لأَراه، بفتح الهمزة، أي أعلمه، وفي رواية أبي ذرٍّ بضمِّها، بمعنىٰ أظنه، وبه جزم القرطبي في «المفهم»[١]، وكذا رواه الإسماعيلي وغيره، ولم يجوِّزه النووي في شرحه علىٰ البخاري[٢] محتجًّا بقوله: ثم غلبني ما أعلم منه. ولأنه راجع [النبيَّ ﷺ] مِرارًا، فلو لم يكن جازمًا باعتقاده لَما كرَّره، وتُعُقِّبَ بأنه لا دلالة فيه علىٰ تعيُّن الفتح؛ لجواز إطلاق العلم علىٰ الظن الغالب، كما قاله البيضاوي[٣].

وقوله: أوْ مسلمًا، بسكون الواو فقط، ومعناه النهي عن القطع بإيمان مَن لم يُختبَر حاله الخبرة الباطنة؛ لأن الباطن لا يطَّلع عليه إلا الله تعالىٰ، فالأَولىٰ التعبير بالإسلام الظاهر، وإنما لم يقبل ﷺ قول سعد في جُعَيل لأنه لم يخرج مَخرج الشهادة، وإنما هو مدح له وتوسُّل في الطلب لأجله، ولهذا ناقشه في لفظه.

وقوله: خشية أن يكبَّه الله في النار، أي لكفره، إما بارتداده إن لم يُعطَ، أو لكونه ينسب رسول الله ﷺ إلىٰ البخل، وأما مَن قوي إيمانُه فهو أحب إليَّ فأَكِله إلىٰ إيمانه، ولا أخشىٰ عليه رجوعًا عن دينه ولا سوءًا في اعتقاده.

واستدل به عياض[٤] علىٰ عدم ترادُف الإيمان والإسلام.

وقد ظهر مما تقدَّم أن صاحب القوت أورد هذا الحديث روايةً بالمعنىٰ، والمصنف تبعه في سياقه.

---

(١) المفهم ١/ ٣٦٧.

(٢) كذا هنا، وهو سهو من الشارح، وكلام النووي موجود في شرحه علىٰ صحيح مسلم ٢/ ٢٣٨.

(٣) اختصر الزبيدي نص القسطلاني اختصارا مخلا، وتمامه بعد قوله (علىٰ الظن الغالب): «نحو قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ أي العلم الذي يمكنكم تحصيله وهو الظن الغالب بالحلف وظهور الأمارات، وإنما سماه علما إيذانا بأنه كالعلم في وجوب العمل به، كما قاله البيضاوي».
وكلام البيضاوي مذكور في تفسيره ٥/ ٢٠٦.

(٤) إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض ١/ ٤٦١ ونصه: «هذا الحديث أصح دليل علىٰ الفرق بين الإيمان والإسلام، وأن الإيمان باطن ومن عمل القلب، والإسلام ظاهر ومن عمل الجوارح، لكن لا يكون مؤمنا إلا مسلما، وقد يكون مسلما غير مؤمن».

(وأما التداخل فما رُوي أيضًا أنه) ﷺ **(سُئل فقيل: أيُّ الأعمال أفضل؟ فقال** ﷺ: **الإسلام. فقال)** أي السائل: **(فأيُّ الإسلام أفضل؟ فقال** ﷺ: **الإيمان)** هكذا أورده صاحب القوت[١]. وقال العراقي[٢]: أخرجه أحمد[٣] والطبراني[٤] من حديث عمرو بن عَبَسة بالشطر الأخير: قال رجل: يا رسول الله، أيُّ الإسلام أفضل؟ قال: «الإيمان ...» الحديث، وإسناده صحيح، لكنه منقطع. ا.هـ.

ووجدتُ في حاشية كتاب «المغني» ما نصه: علَّقه البخاري، ووصله الحاكم في «الأربعين».

قلت: والذي في الصحيح[٥] من حديث عبد الله بن عمرو: سأل رجل رسول الله ﷺ: أيُّ الإسلام خير؟ قال: «تطعم الطعام، وتقرأ السلام علىٰ من عرفتَ ومن لم تعرف». ومن حديث أبي هريرة[٦]: سُئل رسول الله ﷺ: أيُّ العمل أفضل؟ قال: «إيمان بالله ورسوله ...» الحديث. وأخرجه أيضًا مسلم[٧] والنسائي[٨] والترمذي[٩] بألفاظ.

(وهذا دليل علىٰ الاختلاف وعلىٰ التداخل) أما علىٰ الاختلاف فظاهر سياق كل ذلك واضح لمن تأمله، وأبىٰ في كل ذلك الشيخ أبو طالب المكِّي إلا أن يكون علىٰ التداخل، ونحن ذاكرون كلامه علىٰ الاختصار، وإن كان في سياق المصنف

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٦٣.
(٢) المغني ١/ ٦٨.
(٣) مسند أحمد ٢٨/ ٢٥١.
(٤) انظر: مجمع الزوائد للهيثمي ١/ ٢٢٤.
(٥) صحيح البخاري ١/ ٢١، ٢٦، ٤/ ١٣٧.
(٦) صحيح البخاري ١/ ٢٥، ٤٧١.
(٧) صحيح مسلم ١/ ٥٢.
(٨) سنن النسائي ص ٧٥٦.
(٩) سنن الترمذي ٣/ ٢٩٠.

الآتي إلمام به، قال[1]:

الإيمان والإسلام اسمان بمعنًىٰ واحد، وقد جعل الله ضدهما واحدًا وهو الكفر، فلولا أنهما كشيء واحد في الحكم والمعنىٰ ما كان ضدهما واحدًا.

ثم ساق آيات من القرآن تدل علىٰ ذلك، منها قوله تعالىٰ: ﴿أَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡكُفۡرِ بَعۡدَ إِذۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ ۝٨٠﴾ [آل عمران: ٨٠].

ثم قال: وعلىٰ [مثل] هذا أخبر ﷺ عنهما بوصف واحد.

فأورد حديث ابن عمر «بُني الإسلام علىٰ خمس» وحديث ابن عباس في وفد عبد القيس، ثم قال: فدل علىٰ أن الإيمان والعمل قرينان، لا ينفع أحدهما دون صاحبه، ولا يصح أحدهما إلا بالآخر، كما لا يصحَّان ولا يوجَدان معًا إلا بنفي ضدهما.

ثم قال: وقد اشترط الله عَزَّوَجَلَّ للإيمان العملَ الصالح، ونفىٰ النفع بالإيمان إلا بالعمل ووجوده، واشترط للإيمان الإسلامَ.

ثم أورد آيات من القرآن تدل علىٰ ذلك، ثم قال: فاشترط للإيمان العملَ والتقوىٰ، كما اشترط للأعمال الصالحة الإيمان، فكما أن أعمال العبد الصالحات لا تنفعه إلا بالإيمان فكذلك لو آمن بالإيمان لله عَزَّوَجَلَّ لم ينفعه إلا بالأعمال الصالحة، وفي وصية لقمان لابنه: يا بنيَّ [كما] لا يصلُح الزرع إلا بالماء، فكذلك لا يصلُح الإيمان إلا بالعلم والعمل. وأما تفرقة النبي ﷺ في حديث جبريل لمَّا سأله عن الإيمان والإسلام، فإن ذلك تفضيل أعمال القلوب وعقودها علىٰ ما يوافق هذه المعاني التي وصفها لأنْ تكون عقودًا من تفضيل أعمال الجوارح، وفيما توجب الأفعال الظاهرة التي وصفها أن تكون علانية [إلا] أن ذلك تفريق بين الإسلام والإيمان في المعنىٰ باختلاف وتضادٍّ، وليس فيه دليل أنهما مختلفان في الحكم،

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٦١.

وقد يجتمعان في عبد واحد مسلم مؤمن، فيكون ما ذكره من عقود القلب وصف قلبه، وما ذكره من العلانية وصف ظاهر حسي، والدليل علىٰ ذلك أنه جعل وصف الاثنين معنًىٰ واحدًا.

ثم قال: والوجه الثاني من تأويل الخبر أن معنىٰ قوله «أو مسلم» يعني به: أو مستسلم، فإذا جمع بين عقود القلب وبين أعمال الجوارح كان مسلمًا مؤمنًا، ومن لم يقُل بهذا الذي ذكرناه فقد كفَّرَ أبا بكر رضي الله عنه وجَهَّلَه في قتال أهل الردة، وادَّعىٰ عليه أنه قتل المؤمنين؛ لأن القوم قد جاءوا بعقود الإيمان، ولم يجحدوا [التوحيد ولا] أكثر الأعمال، وإنما أنكروا الزكاة، فاستحلَّ قتلهم، وواطأه الصحابةُ [علىٰ ذلك] حتىٰ استتاب مَن رجع منهم. وأما حديث سعد الذي ظاهره أن النبي ﷺ فرَّق بين المسلم والمؤمن فإنما فيه دليل علىٰ تفرقة الإيمان والإسلام في التفاضُل والمقامات، أي ليس هو من خصوص المؤمنين ولا أفاضلهم، فكشف عن مقامه الذي خفي علىٰ سعد كما كشف عن مقام حارثة عن حقيقة إيمانه، وكان خاملاً لا يؤبَه له فقال: «كيف أصبحتَ يا حارثة»؟ فنطق بوجده عن مشاهدته، فقال له: «عرفتَ فالزمْ». فهذا دليل لنا في تفضيل مقام الإيمان علىٰ مقام الإسلام، وأن المؤمنين متفاضلون في الإيمان وإن تساووا في أعمال الجوارح من الإسلام، وأن الإيمان لا حدَّ له وإن كانت صحَّته بحدود الإسلام، فآثر رسولُ الله ﷺ الذي آمن طوعًا علىٰ الذي آمن كرهًا، وكان ﷺ إنما يعطي [من] المؤلَّفة الرؤساءَ ومَن لا تؤمَن عاديته وجمعه علىٰ المسلمين تحريضًا للمشركين، كما أكرم الرجل بعدما تكلَّم فيه، فقيل له في ذلك، فقال: «هذا أحمق مُطاع». فأما الأتباع والسَّفَلة من المؤلَّفة فلم يكن يؤثِرهم بالعطاء، بل كان يؤثِر المؤمنين ويقدِّمهم علىٰ أراذل المؤلَّفة وضعفائهم.

قلت: وهذا التوجيه لا يكاد يصحُّ؛ لِما قدَّمنا أن الرجل المبهَم في الحديث المذكور هو جُعَيل بن سَراقة الضمري من المهاجرين ومن أهل الصُّفَّة، ولم يكن

من أتباع المؤلَّفة، ولو كان كما قال أنه من أراذل المؤلَّفة لم يَسَعْ سعدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كثرة المراجعة والتكرار مع رسول الله ﷺ في شأنه وقوله فيه: هو أعجبهم إليَّ، فتأملْ ذلك.

ثم قال صاحب القوت: فإن قيل: قد رُوي في آخر هذا الحديث في بعض الروايات ما يردُّ علىٰ هذا التأويل، وأن الرجل كان فاضلاً لا أنه كان مستسلمًا، وهو أن في الحديث: قال النبي ﷺ: «إني لأعطي قومًا وأمنع آخرين أَكِلُهم إلىٰ ما جعل الله في قلوبهم من الإيمان». قيل: إن هذا كلام مستأنَف من رسول الله ﷺ إفادةً للقائل؛ لأنه بُعث بجوامع الكَلِم، وكان يُسئل عن الشيء فيخبر به ويزيد عليه للبيان والهداية الذي أعطي، فكأنه أراد أن يخبر بتنويع العطاء وبضروب المعطين من الناس، هذا للحاجة، وهذا للفضل، وهذا للتأليف، لا أن الذي منعه كان أفضل من الذي أعطاه؛ إذ لو كان الأمر كما قال هذا القائل لكان الإسلام أفضل من الإيمان، ولكان المسلمون أفضل من المؤمنين، ولم يقل بهذا أحد من العلماء؛ لأن الإيمان خاص، فيه التفاوت والمقامات، فهو مشتمل علىٰ الإسلام، والإسلام داخل فيه، والمؤمنون هم خصوص المسلمين، ومنهم المقرَّبون والصِّدِّيقون والشهداء، والإسلام عامٌّ محدود يوصَف به عموم المؤمنين، ويدخل فيه أصحاب الكبائر، ولا يخرج منه مَن فارق الكفرَ ووقع عليه اسم الإيمان، فعلىٰ إجماعهم أن الإيمان علىٰ إسقاط وهم مَن توهَّم أن الرجل كان أفضل، كيف وقد روينا في تخصيص الإيمان عن النبي ﷺ أيضًا أنه سُئل: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: الإسلام ... ثم ساق الحديث الذي أورده المصنف، ثم قال: فجعل الإيمان مقامًا في الإسلام، ففي هذا الحديث أيضًا تخصيص للإيمان علىٰ الإسلام، لا تفرقة بينهما بمعنىٰ قوله في وصف الرجل: أو مسلم، فدلَّ علىٰ بطلان ما تأوَّله القائل؛ لأن هذه اللفظة بألف الاستفهام، والعرب لا تستعمل هذا في عرف الكلام إلا في الوصف الأنقص والحال الأدنىٰ، فافهم ذلك.

قلت: وهذا التوجيه الذي ذكره بعيد أيضًا، والاستئناف الذي ادَّعاه في كلام رسول الله ﷺ لم يقُل به أحد من المحدِّثين، وبقية الحديث التي ذكرها أوردها بالمعنىٰ لا باللفظ، وقد تقدَّم لفظُ الحديث من الصحيحين. وقوله: لأن هذه اللفظة بألف الاستفهام، غير صحيح، فقد ضبط شرَّاح الحديث أنه بسكون الواو، وأنه للإضراب؛ كذا قاله الزركشي[1]، وإن تعقَّبه الدَّماميني[2] بأن سيبويه يرىٰ للإضراب شرطين: تقدُّم نفي أو نهي، وإعادة العامل، نحو: ما قام زيد أو ما قام عمرو، و: لا يقُم زيد أو لا يقُم عمرو. وكلاهما منتَفٍ في الحديث؛ فإن بعض البصريين يرون الإضراب مطلقًا، ثم[3] إن الإضراب هنا ليس بمعنىٰ إنكار كون الرجل مؤمنًا، بل معناه النهي عن القطع بإيمان مَن لم يُختبَر حاله الخبرة الباطنة، كما قدَّمناه. ومنهم مَن جعل «أو» هنا للشك، والمعنىٰ: لأراه مؤمنًا أو مسلمًا، أرشده بذلك إلىٰ حُسن التعبير بعبارة سالمة عن الحرج؛ إذ لا بَتَّ فيها بأمر باطن لا يطَّلع عليه، فتأملْ.

ثم قال صاحب القوت[4]: وأما قوله تعالىٰ: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ الآية فإن هذا أيضًا من هذا النوع، معناه: قولوا استسلمنا حذر القتل، وهؤلاء ضعفاء المؤلَّفة؛ لأن أراذلهم كانوا ينقمون علىٰ رسول الله ﷺ إيثاره وتقديمه للمؤمنين بالعطاء عليهم [وإرجاءه إياهم] فقالوا: لِمَ [لا] تعطنا كما تعطي المؤمنين؛ فإنَّا مؤمنون مثلهم؟! فأخبر [الله تعالىٰ] بذلك عنهم، وأكذبهم في دعواهم الإيمان، ففيه دليل [علىٰ] أن النبي ﷺ لم يكن يعطي هذا الضرب من المؤلَّفة، وليس في الآية تفريق بين الإسلام والإيمان، بدليل قوله تعالىٰ في الآية التي بعدها: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟﴾ الآية [الحجرات: ١٧] فسمَّىٰ إسلامهم إيمانًا؛ لأنه عطف بعض

(١) التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح للزركشي ص ٣٥ (ط - مكتبة الرشد).

(٢) مصابيح الجامع لبدر الدين الدماميني ١/ ٨٠ (ط - دار النوادر).

(٣) إرشاد الساري ١/ ١١٢.

(٤) قوت القلوب ٢/ ٦٤.

الكلام علىٰ بعض وردَّ أولَه إلىٰ آخره للمنَّة علىٰ رسول الله ﷺ، فأثبت المَنَّ عليهم بتقديم آخر الاسم علىٰ أوله[1]، وغايَرَ بين اللفظتين فلم يردَّ إحداهما علىٰ الأخرىٰ فيقول: أن هداكم للإسلام؛ لاتساع لسان العرب، وليفيدنا فضل بيان، وأن الإيمان والإسلام اسمان لمعنًىٰ [واحد] فهو كقوله تعالىٰ: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝﴾ الآية [الذاريات: ٣٥].

قلت: وربما[2] هذه الآية تضادُّها الآيةُ الأخرىٰ: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] فإنهما لو كانا شيئًا واحدًا للزم إثباتُ شيء ونفيه في حالة واحدة [وهو محال] وقد يُجاب بأن الإسلام المعتبَر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان، وهو في الآية بمعنىٰ انقياد الظاهر من غير انقياد الباطن.

ولْنَعُدْ إلىٰ حلِّ عبارة المصنف رحمه الله تعالىٰ، قال: (وهو) أي وروده علىٰ سبيل التداخُل (**أوفق الاستعمالات في اللغة**) وفي بعض النسخ: لاستعمالات اللغة. وإنما كان أوفق (**لأن الإيمان عمل من الأعمال، وهو أفضلها**) أي الأعمال (**والإسلام هو تسليم إما بالقلب**) وهو الاعتقاد الجازم (**وإما باللسان**) وهو الإقرار (**وإما بالجوارح**) وهو العبادات (**وأفضلها**) أي تلك الثلاثة (**الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمَّىٰ إيمانًا**) وإلىٰ هذا أشار صاحب القوت فيما تقدَّم من تقريره (**والاستعمال لهما**) أي للإسلام والإيمان (**علىٰ سبيل الاختلاف، وعلىٰ سبيل التداخُل، وعلىٰ سبيل الترادُف، كله غير خارج عن طريق التجوُّز في اللغة**) أي إن اللغة العربية لاتِّساعها تجوِّز إطلاقَ كل ما ذُكر في محالِّها (**أما الاختلاف فهو أن يُجعَل الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط**) أي[3] قبول القلب وإذعانه؛ لِما

(١) عبارة القوت: «ورد أوله إلىٰ آخره، وإنما أسقط المنة به علىٰ رسوله وأثبت المن عليهم بنفسه، وعطف بآخر الاسم علىٰ أوله».

(٢) إرشاد الساري ١/ ١١١.

(٣) المسامرة شرح المسايرة ص ١ - القسم الثاني.

عُلم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ [بحيث تعلمه العامة] من غير افتقار إلىٰ نظر واستدلال، وهو المختار عند جمهور الأشاعرة، وبه قال الإمام أبو منصور الماتريدي(١) (**وهو موافق للغة**) إلا أنه في اللغة عبارة عن مطلق التصديق، وكونه عبارة عن تصديق بالقلب نقلٌ عن مفهومه اللغوي (**و**) أن يُجعَل (**الإسلام عبارة عن التسليم ظاهرًا**) وهو الاستسلام والانقياد (**وهو أيضًا موافق للغة؛ فإنَّ التسليم ببعض مَحالِّ التسليم ينطلق عليه اسم التسليم**) ويتناوله (**فليس من شرط حصول الاسم**) من الأسماء (**عموم المعنىٰ**) وشموله (**لكل ممكن يمكن أن يوجَد**) ذلك (**المعنىٰ فيه؛ فإنَّ مَن لمس غيرَه ببعض بدنه يسمَّىٰ لامسًا**) لغةً (**وإن لم يستغرق**) باللمس (**جميعَ بدنه، فإطلاق اسم الإسلام علىٰ التسليم الظاهر**) فقط (**عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان**) ولو من وجه (**وعلىٰ هذا الوجه جرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾**) [الحجرات: ١٤] فإن(٢) الإسلام انقياد ودخول في السلم وإظهار للشهادة لا بالحقيقة، ومن ثَم قال: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟﴾ فإن(٣) كل ما يكون من الإقرار [باللسان] من غير مواطأة القلب فهو إسلام (**و**) كذلك علىٰ هذا الوجه (**قوله ﷺ في حديث سعد**) بن أبي وقَّاص رضي الله عنه: (**أو مسلم؛ لأنه فضل أحدهما**) الذي هو الإيمان (**علىٰ الآخَر**) أي الإسلام، وتقدَّم ذلك في سياق القوت (**ويريد بالاختلاف**) المذكور الذي ورد اللفظانِ علىٰ سبيله (**تفاضُل المسمَّيينِ**) أحدهما علىٰ الآخر وتفاوُتهما في الدرجات والمقامات (**وأما التداخُل فموافق أيضًا للغة**) فإنه دخول أحدهما في ضمن الآخر (**في خصوص الإيمان، وهو أن يُجعَل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب**) أي الانقياد الباطني (**والقول والعمل جميعًا**) أي الانقياد الظاهري (**و**) يُجعَل (**الإيمان عبارة عن بعض ما دخل في الإسلام وهو التصديق بالقلب، وهو الذي عنيناه**) أي قصدناه (**بالتداخل، وهو**

---

(١) انظر: كتاب التوحيد للماتريدي ٢/ ٣٩٣ - ٤٠٠.

(٢) تفسير البيضاوي ٥/ ١٣٧.

(٣) الكشاف للزمخشري ٥/ ٥٨٧.

موافق للغة في خصوص الإيمان) نظرًا إلىٰ التصديق القلبي **(وعموم الإسلام)** نظرًا إلىٰ شموله **(للكل)** من اللسان والقلب والعمل **(وعلىٰ هذا خرج قوله)** ﷺ: **(الإيمان، في جواب قول السائل: أيُّ الإسلام أفضل؟ لأنه جعل الإيمان خصوصًا من الإسلام، فأدخله فيه)** قال صاحب القوت[1]: ورُوي عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين أن الإيمان مقصور في الإسلام، معناه هو في باطنه، قال: وأدار دائرة [كبيرة] فقال: هذا الإسلام، ثم أدار في وسطها دائرة أخرىٰ صغيرة فقال: وهذا الإيمان في الإسلام، فإذا فعل وفعل خرج من الإيمان وصار في الإسلام. يريد أنه خرج من حقيقة الإيمان وكماله، ولم يكن من الموصوفين الممدوحين بالخوف والورع من المؤمنين لا أنه خرج من الاسم والمعنىٰ حتىٰ لا يكون مؤمنًا بالله عَزَّوَجَلَّ مصدِّقًا برسله وكتبه، ألا ترىٰ الدائرة الصغيرة غير خارجة عن الدائرة الكبيرة التي أدارها حولها فجعلها فيها [وضرب المثل بها] لأنها خالصها وقلبها ومخصوصة فيها، ولو كان أراد أنه يخرج من الإيمان لجعلهما دائرتين منفردتين ولم يجعل إحداهما وسط الأخرىٰ **(وأما استعماله فيه علىٰ سبيل الترادُف بأن يُجعَل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب)** وهو الانقياد الباطني **(والظاهر جميعًا؛ فإن كل ذلك تسليم)** أي يصدُق عليه لغةً **(وكذا الإيمان)** يُجعَل عبارة عن كلٍّ منهما **(ويكون التصرُّف في الإيمان علىٰ الخصوص بتعميمه)** أي جعلِه عامًّا **(وإدخال الظاهر في معناه، وهو جائز)** لغةً **(لأن تسليم الظاهر)** أي انقياده **(بالقول والعمل)** هو **(ثمرة تصديق الباطن ونتيجته)** التي تنشأ عنه **(وقد يطلَق اسم الشجر ويُراد به الشجر مع ثمره)** الذي هو خُلاصته **(علىٰ سبيل التسامح)** والاتساع، فيحتاج في فهمه إلىٰ هذا التقدير **(فيصير بهذا القَدْر من التعميم مرادفًا لاسم الإسلام ومطابقًا له)** جمعًا بين المتوافقينِ وضديهما **(فلا يزيد عليه ولا ينقص، وعليه خرج قوله تعالىٰ: ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝﴾)** [الذاريات: ٣٦] وصحَّ استثناءُ المسلمين من المؤمنين.

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٦٤.

(**البحث الثالث: عن الحكم الشرعي**) في الإسلام والإيمان. قال: (**وللإسلام والإيمان**) نظرًا إلىٰ الشرع (**حكمانِ: أخروي**) أي يتعلق بالآخرة (**ودنيوي**) يتعلق بالدنيا (**أما الأخروي فهو الإخراج من النار**) بعد الدخول فيها (**ومنع التخليد**) أي البقاء أبدًا فيها (**إذ قال رسول الله ﷺ: يخرج من النار مَن كان في قلبه مِثْقال ذَرَّة من إيمان**) قال العراقي[(١)]: أخرجاه[(٢)] من حديث أبي سعيد الخُدْري في الشفاعة، وفيه: «اذهبوا، فمَن وجدتم في قلبه مِثْقال ذَرَّة من إيمان فأخرِجوه ...» الحديث. ولهما[(٣)] من حديث [أنس]: «فيقال: انطلِقْ فأخرِجْ منها من كان في قلبه مِثْقال ذَرَّة أو خردلة من إيمان». لفظ البخاري فيهما. وله[(٤)] تعليقًا من حديث أنس: «يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذَرَّة من إيمان». وهو عندهما متَّصل بلفظ «خير» مكان «إيمان».

قلت: أخرجه البخاري في كتاب الإيمان من طريق هشام الدستوائي عن قتادة عن أنس بلفظ: «يخرُج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن بُرَّة من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذَرَّة من خير». ثم قال: قال أبان: حدثنا قتادة عن أنس رفعه «من إيمان» مكان «[من] خير».

وهذا[(٥)] التعليق قد وصله الحاكم في كتاب «الأربعين» له من طريق موسىٰ بن إسماعيل قال: حدثنا أبان.

وأخرجه البخاري أيضًا في التوحيد، ومسلم في الإيمان، والترمذي[(٦)] في صفة

(١) المغني ١/ ٦٨.
(٢) صحيح البخاري ١/ ٢٣، ٤/ ٢٠١. صحيح مسلم ١/ ١٠٢.
(٣) صحيح البخاري ٤/ ٤٠٥. صحيح مسلم ١/ ١٠٩.
(٤) صحيح البخاري ١/ ٣١.
(٥) فتح الباري ١/ ١٢٩.
(٦) سنن الترمذي ٤/ ٣٤٢.

جهنَّم وقال: حسن صحيح.

(وقد اختلفوا في أن هذا الحكم علىٰ ماذا يترتَّب، وعبَّروا عنه بأن الإيمان ماذا هو؟ فمن قائل) يقول: **(إنه)** أي الإيمان **(مجرَّد العقد)** أي[1] مسمَّىٰ الإيمان هو مجرَّد ما عقد عليه القلب من التصديق والقبول والإذعان؛ لِما عُلم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ بحيث تعلمه العامة من غير افتقار إلىٰ نظر واستدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها، ويكفي الإجمال فيما يلاحَظ إجمالاً كالإيمان بالملائكة والكتب والرسل، ويُشترط التفصيل فيما يلاحَظ تفصيلاً كجبريل وميكائيل وموسىٰ وعيسىٰ والتوراة والإنجيل، كما هو مختار الأشاعرة، وبه قال الماتريدية، كما تقدَّمت الإشارة إليه **(ومن قائل يقول: إنه عقدٌ بالقلب وشهادة باللسان)** والمراد[2] بالشهادة: الإقرار، وهو منقول عن الإمام أبي حنيفة، ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحقِّقين من الأشاعرة، قالوا: لمَّا كان الإيمان [لغةً] هو التصديق، والتصديق كما يكون بالقلب بمعنىٰ إذعانه وقبوله لَما انكشف له يكون باللسان بأن يقرَّ بالوحدانية وحَقِّية الرسالة، وإذا كان مفهوم الإيمان مركَّبًا من التصديقينِ فيكون كلٌّ منهما ركنًا في المفهوم، فلا يثبُت الإيمان إلا بهما إلا عند العجز عن النطق باللسان؛ فإن الإيمان يثبُت بتصديق القلب فقط في حقِّه، فهو ركن لا يحتمل السقوط أصلاً، والإقرار قد يحتمله، وذلك في حق العاجز عن النطق والمكرَه، وقد عُلم من هذا أن الإقرار ركن، وقيل: هو شرط لإجراء أحكام الإسلام، واختاره النسفي في العمدة[3]، وقال: هو مرويٌّ عن أبي حنيفة، وإليه ذهب الماتريدي، وهو أصح الروايتين عن الأشعري. قال: وهذا لأن ضد الإيمان الكفر وهو التكذيب والجحود، وهما يكونان بالقلب، فكذا ما يضادُّهما؛ إذ لا تضاد عند تغايُر المحلَّين.

---

(١) المسامرة ص ١ - القسم الثاني.

(٢) المسامرة ص ٢ - ٣.

(٣) شرح العمدة للنسفي ص ٣٧٠.

تنبيه:

والمراد[١] من الأحكام في قولهم «إجراء الأحكام»: أحكام الدنيا من الصلاة خلفه وعليه، ودفنه في مقابر المسلمين، وعصمة الدم والمال، ونكاح المسلمة، ونحو ذلك.

وفي شرح المقاصد[٢]: ولا يخفىٰ أن الإقرار لهذا الغرض - أي لإجراء الأحكام - لا بد أن يكون علىٰ وجه الإعلان والإظهار للإمام وغيره من أهل الإسلام، بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان فإنه يكفي مجرَّد التكلُّم وإن لم يظهر علىٰ غيره.

استطراد:

تسمية[٣] بعض السلف لإمامنا الأعظم أبي حنيفة رحمه الله مرجئًا كصاحب القوت وغيره وتبعه القونوي من علمائنا إنما هو لتأخيره أمر صاحب الذنب الكبير إلىٰ مشيئة الله تعالىٰ، والإرجاء: التأخير، لا بالمعاني التي نُسبت للمرجئة التي هي قبائح في نفس الأمر، كما سيأتي بيانها، وهذا لا يكون قادحًا في منصب إمامنا، وقد ثبت ثبوتًا واضحًا واشتهر أنه من رؤوس أهل السنة، وأول مَن ردَّ علىٰ القَدَرية والمرجئة والطوائف الضالَّة، يفهم ذلك مَن سبر كتب مذهبه، ومَن نسب إليه الإرجاءَ فبالمعنىٰ المتقدِّم، وبه كان يقول شيخه حماد بن أبي سليمان وغيره من السلف، ومن الغريب ما نقله الشيخ عبد القادر الجيلاني قدَّس الله سره في كتابه «الغُنْية»[٤] عند ذكر الفِرَق الغير الناجية، حيث قال: ومنهم القدرية[٥]. وذكر أصنافًا

---

(١) المسامرة ص ٥.

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ١٧٨ - ١٧٩.

(٣) انظر: منح الروض الأزهر لملا علي القاري ص ٢٢١ - ٢٢٥.

(٤) الغنية لطالبي طريق الحق لعبد القادر الجيلاني ص ١٢٨ (ط - دار إحياء التراث العربي ببيروت).

(٥) كذا قال الشارح تبعا لملا علي، وإنما ذكرهم ضمن طوائف المرجئة لا القدرية.

منهم، ثم قال: ومنهم الحنفية وهم أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت، زعموا أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله ورسوله وبما جاء من عنده جملةً، علىٰ ما ذكره البرهوتي في كتاب الشجرة. ا.هـ.

قلت: وهكذا نقل أبو الحسن الأشعري في مقالاته[1] عنه.

وحكىٰ غَسَّان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه أنه قال: الإيمان هو الإقرار، والمعرفة بالله عَزَّوَجَلَّ، والتسليم له، والهيبة منه، وترك الاستخفاف بحقه.

والذي ذكره الصَّفَّار في «تلخيص الأدلة» أنه هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان؛ هكذا قاله أبو حنيفة، وفي لفظ: معرفة بالقلب وإقرار باللسان؛ هكذا ذكره الحارثي في الكشف، ونقل الرواية الأولىٰ كذلك، قال: وأراد بالمعرفة: التصديق.

وإذا علمتَ ذلك، فاعلمْ أن في كلام صاحب «الغُنْية» نظرًا من وجهين:

الأول: مخالفته لِما نقل عنه أصحابه في الإيمان وأملاه في «الفقه الأكبر» وغيره مما نُسب إليه، وحمله أصحاب أصحابه إلىٰ أصحابهم إلىٰ أن وصل إلينا بالنقل الصحيح المعتبَر من طريق صحيح لا مَطعن في رُواتها؛ لجلالة قدرهم أن يعزوا لمشايخهم ما ليس من معتقداتهم، ونص مذهبه في الإيمان أنه: مجرَّد التصديق القلبي دون الإقرار؛ فإنه شرطٌ عنده لإجراء أحكام الإسلام، علىٰ ما تقدَّم عن النسفي، أو ركن، علىٰ ما نقله غيره، وقد صرَّح بذلك سائر كتب العقائد الموضوعة للخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة وأهل البدعة. وعلىٰ التسليم إذا قلنا إن الإيمان عنده هو المعرفة والإقرار كما نقل عنه جماعة، فإن المعرفة عنده هو التصديق. وعلىٰ تسليم التفريق بينهما، هو أَولىٰ من أن يقال: إن الإيمان هو التصديق والإقرار؛ لأن التصديق الناشئ عن التقليد دون التحقيق مختلَف في قبوله، بخلاف المعرفة الناشئة عن الدلالة مع الإقرار فإنه إيمان

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ١/ ٢١٩ .

بالإجماع، وأما الاكتفاء بالمعرفة دون الإقرار وبالإقرار دون المعرفة فهو محل النزاع، كما قاله بعض أهل الابتداع.

والثاني: عدُّه المرجئة المذمومة من القَدَرية من أغرب ما سُمع، أين المرجئة من القدرية؟! تلك طائفة وأولئك أخرىٰ، فالمرجئة قالوا: لا يضرُّ مع الإيمان ذنبٌ كما لا ينفع مع الكفر طاعةٌ، فزعموا أن أحدًا من المسلمين لا يعاقَب علىٰ شيء من الكبائر، فأين هذا الإرجاء من ذلك الإرجاء؟!

ثم قول إمامنا مطابق لنص القرآن: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦] بخلاف المرجئة، حيث لا يجعلون الذنوب – مما عدا الكفر – تحت المشيئة، وبخلاف القدرية[١]، حيث يوجبون العقوبة علىٰ صاحب الكبيرة. ومن المرجئة طائفة يقال لهم: الجَهْمية، ولهم أيضًا فضائح يأتي بعضها في هذا الكتاب مع الرد عليهم.

والظاهر أن هذه العبارة في «الغنية» مدسوسة عليه، كما جرىٰ لغيره من الأئمة، ودسُّوا في كتبهم ما ليس من كلامهم، ومثل القطب قدَّس الله سره يصون مقام الإمام أبي حنيفة ويناضل عنه، كيف والأئمة الكبار من معاصريه – كمالك وسفيان والشافعي وإمامه أحمد[٢] والأوزاعي وإبراهيم بن أدهم – قد أثنوا عليه وعلىٰ معتقده وفقهه وورعه وخوفه وتضلُّعه من علوم الشريعة واجتهاده وعبادته واحتياطه في أمور الدين ما هو مسطور في الكتب المطوَّلة، ومحاجَّته مع جَهْم بن صفوان في أن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان، وكان جهم يكتفي بالتصديق، وإلزامه إياه مشهور في الكتب، وقد حكىٰ الكعبي في مقالاته ومحمد ابن شبيب عن أبي حنيفة في الإيمان كلامًا هو عنه بريء، وكذا اجتماعه بعمر ابن أبي

---

(١) كذا هنا، والصواب: المعتزلة، كما في منح الروض الأزهر.

(٢) كذا في المطبوعة، وهو خطأ بلا مرية، فليس أحمد إماما للشافعي، بل العكس هو الصحيح، ولعل صواب العبارة: والإمام أحمد. أو هناك تقديم وتأخير والصواب: وأحمد وإمامه الشافعي.

عثمان الشمري بمكة ومناظرته في الإيمان من أكاذيب المعتزلة علىٰ أبي حنيفة؛ لإنكاره عليهم في أصول دياناتهم وجعلهم من أهل الأهواء حنقًا عليه وحسدًا، وهو قد برَّأه الله من كل ذلك، فتأملْ.

ولنعُدْ إلىٰ شرح كلام المصنف، قال: (**ومن قائل: يزيد**) علىٰ التصديق والإقرار أمرًا (**ثالثًا وهو العمل بالأركان**) أي[1] سائر الجوارح، وهذا قول الخوارج، فمسمَّىٰ الإيمان عندهم تصديق القلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح، فماهيَّته علىٰ هذا مركَّبة من [أمور] ثلاثة، فمَن أخلَّ بشيء منها فهو كافر، ولذا قالوا: مرتكب الذنب مطلقًا كافر؛ لانتفاء جزء الماهيَّة، والذنوب عندهم كبائر كلها، وتعليلهم بانتفاء جزء الماهية مبنيٌّ علىٰ أنه لا واسطة بين الإيمان والكفر، أما علىٰ ما ذهب إليه المعتزلة من إثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الإسلام ثبوتُ الكفر، وإن وافقوا الخوارج في اعتبار الأعمال فإنهم يخالفونهم من وجهين:

أحدهما: أن المعتزلة يقسِّمون الذنوب إلىٰ كبائر وصغائر، وارتكاب الكبيرة عندهم فسقٌ، والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر، بل منزلة بين المنزلتين.

والثاني: أن الطاعات عند الخوارج جزء فرضًا كانت أو نفلاً، وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الإيمان، ثم اختلفوا، فقال أبو الهُذَيل العَلاَّف وعبد الجبار: الشرط الطاعات فرضًا كانت أو نفلاً. وقال الجُبَّائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة: الشرط هو الطاعات المفترَضة من الأفعال والتروك دون النوافل.

تنبيه:

ذكر المصنف في مفهوم الإيمان ثلاثة أقوال، الأول للأشعري، والثاني للحنفية، والثالث للخوارج، وبقي عليه قول من قال إن مسمَّاه التصديق باللسان فقط، أي الإقرار بحَقِّية ما جاء به الرسول بأن يأتي بكلمتَي الشهادة، وهو قول

(١) المسامرة ص ٢.

الكَرَّامية، وسيأتي للمصنف قريبًا، فليس عندهم من شرط كون الإيمان إيمانًا وجود التصديق والمعرفة، قالوا: فإن طابق تصديقَ القلب فهو مؤمن ناجٍ، وإلا فهو مؤمن مخلَّد في النار، فليس لهم كبير خلاف في المعنىٰ. وقيل: الإيمان هو المعرفة فقط، وهو قول الجهمية. وقيل: هو الإقرار بشرط التصديق والمعرفة، وهو قول عبد الله بن سعيد القَطَّان من أئمة السنَّة.

ولم يعرِّج المصنف علىٰ هذه الأقوال وقال: **(ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول: مَن جمع بين هذه الثلاثة)** التصديق والإقرار والعمل **(فلا خلاف في أن مستقرَّه الجنة)** باتفاق هؤلاء **(وهذه درجة)** من درجات ستٍّ.

(والدرجة الثانية: أن يوجد اثنان وبعض الثالث) ثم بيَّنه بقوله: **(وهو القول)** أي الإقرار باللسان **(والعقد)** القلبي **(وبعض الأعمال)** القالبية **(ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر)** وقد اختُلف في حدِّ الكبيرة وعدِّ الكبائر، وأحسن ما قيل في حدها[1]: هي كل معصية تؤذِن بقلَّة اكتراث مرتكبها بالدين ورِقَّة الديانة، أو: كل ما تُوُعِّدَ عليه بخصوصه من الكتاب أو السنة[2].

وأما عدُّ الكبائر فقد قال الشيخ أبو طالب المكي في القوت[3]: هي أربعة من أعمال القلوب: الشرك، والإصرار، والقنوط، والأمن. وأربعة في اللسان: شهادة الزور، وقذف المحصنات، واليمين الغَمُوس، والسحر. وثلاثة في البطن: شرب الخمر والمسكر من الأشربة، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا وهو يعلمه. واثنتان في الفَرْج: الزنا، واللواط. واثنتان في اليد: القتل، والسرقة. وواحدة في الرِّجْل: فرار الواحد من الاثنين يوم الزحف. وواحدة في الجسد وهي عقوق الوالدين.

---

(١) هذان التعريفان ذكرهما المناوي في التوقيف ص ٢٧٩.

(٢) زاد المناوي: «أو ما فيه حد، أو غير ذلك». وعرفها الجرجاني في التعريفات ص ١٩٢ بقوله: «هي ما كان حراما محضا شرع عليه عقوبة محضة بنص قاطع في الدنيا والآخرة».

(٣) قوت القلوب ٢/ ٨٦ باختصار.

وسيأتي لهذا البحث زيادة تحقيق في موضعه من هذا الكتاب.

(فعند هذا قالت المعتزلة) [أي] جمهورهم **(خرج بهذا)** الارتكاب **(عن)** دائرة **(الإيمان ولم يدخل في)** دائرة **(الكفر، بل اسمه الفاسق)** عندهم، فارتكاب الكبيرة عندهم فسقٌ **(وهو علىٰ منزلة بين المنزلتين)** ليس بمؤمن ولا كافر **(وهو مخلَّد في النار)** ووافقهم الخوارج في أن صاحب الكبيرة مخلَّد في النار **(وهذا باطل لِما سنذكره)** بعدُ.

(والدرجة الثالثة: أن يوجد) اثنان: **(التصديق بالقلب، والشهادة باللسان دون)** الثالث أي **(الأعمال بالجوارح، وقد اختلفوا في حكمه)** ممَّا يتعلق بالآخرة **(فقال)** الشيخ **(أبو طالب)** محمد بن علي بن عطية الحارثي **(المكي)** رحمه الله تعالىٰ في كتابه «قوت القلوب» في الباب الثالث والثلاثين منه: **(العمل بالجوارح من الإيمان، ولا يتم دونه)** وهذا يُفهَم من سياقه في عدَّة مواضع، منها قوله[١]: وإن الإيمان والعمل قرينان، لا يصح أحدهما إلا بالآخر، كما لا يصحَّان ولا يوجدان معًا إلا بنفي ضدِّهما وهو الكفر.

وقال في موضع آخر[٢]: وقد اشترط الله عَزَّوَجَلَّ للإيمان العمل الصالح، ونفىٰ النفعَ بالإيمان إلا بالعمل ووجوده.

وقال في موضع آخر[٣]: شرط الإيمان العمل والتقوىٰ، كما أن شرط الأعمال الصالحة الإيمان.

وقال[٤] أيضًا في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣]: فصارت الأعمال متعلِّقة بالإيمان، وهما الدين المكمَّل.

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٦١.

(٢) السابق ٢/ ٦٢.

(٣) السابق ٢/ ٦٢.

(٤) السابق ٢/ ٦٦.

وقال[١] أيضًا في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧]: أراد سبحانه أن قول هؤلاء قول المؤمنين، وأن قولهم [إيمان] من أعمالهم؛ لأنهم منفردون بالقول دون العمل.

ثم قال بعد ذلك: فأما أن يكون دليلاً أن القول حسبُ هو الإيمان كله وأن الإيمان يكون قولاً لا يحتاج إلىٰ عمل فهذا باطل.

(وادَّعىٰ الإجماع فيه) وذلك في قوله[٢] بعد أن أورد أثرًا عن علي رضي الله عنه «الإيمان قول باللسان، وعقدٌ بالقلب، وعمل بالأركان»: فأدخل أعمالَ الجوارح في عقود الإيمان. وأيضًا، فإن الأمَّة مجمعة أن العبد لو آمن بجميع ما ذُكر من عقود القلب في حديث جبريل عليه السلام [من وصف الإيمان] ثم لم يعمل بما ذكرناه من وصف الإسلام بأعمال الجوارح أنه لا يسمَّىٰ مؤمنًا، وأنه إن عمل بجميع ما وصف به الإسلام ولا يعتقد ما وصف [من] الإيمان أنه لا يكون مسلمًا، وقد أخبر نبي الله صلى الله عليه وسلم أن أمَّته لا تجتمع علىٰ ضلالة.

فهذه العبارة تُشعِر بدعوىٰ الإجماع.

(**واستدلَّ بأدلة تُشعِر بنقيض غرضه**) الذي ساق الكلام لأجله (**كقوله تعالىٰ**: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾) وكقوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَـٰلِحًا فَأُو۟لَـٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَـٰتٍ﴾ [الفرقان: ٧٠] وكقوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا﴾ [سبأ: ٣٧] وكقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَكَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ﴿٦٩﴾﴾ [الزخرف: ٦٩] وكقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [يونس: ٦٣] (**إذ هذا يدل علىٰ أن العمل وراء الإيمان**) أي غيره ودونه (**لا من نفس الإيمان**) أي من ماهيَّته (**وإلا فيكون العمل في حكم المُعاد**) أي

---

(١) السابق ٢/ ٦٧.

(٢) السابق ٢/ ٦٢.

المكرَّر، وهذا نقيض مطلوبه الذي هو إثبات كون العمل من الإيمان وأنه لا يتم بدونه (**والعجب**) منه (**أنه ادَّعىٰ الإجماع**) أي إجماع الأمة (**في هذا، وهو مع ذلك ينقل قوله ﷺ**) ونصه: أن الإيمان والعمل قرينان، لا ينفع أحدُهما دون صاحبه، ولا يصح أحدهما إلا بالآخَر، كما لا يصحَّان ولا يوجدان معًا إلا بنفي ضدهما وهو الكفر، كما رُوي عن رسول الله ﷺ: (**لا يكفُر أحدٌ إلا بعد جحوده بما أقرَّ به**) ونص القوت: إلا بجحود ما أقرَّ به. وفي بعض نسخ الإحياء: إلا بعد جحوده لِما أقرَّ به.

قال العراقي[١]: أخرجه الطبراني في الأوسط[٢] من حديث أبي سعيد بلفظ: «لن يخرج أحد من الإيمان إلا بجحود ما دخل فيه». وإسناده ضعيف.

قلت: وهكذا هو في «الجامع الكبير» للسيوطي[٣].

والجَحْد والجحود يقال فيما يُنكَر باللسان لا بالقلب[٤].

(**وينكِر علىٰ المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبائر**) ونصه[٥]: وجميع ما شرحناه وذكرناه عن السلف الصالح يبطل قولَ المرجئة والكَرَّامية والإباضية، ويدحض دعواهم في أن الإيمان قول أو معرفة أو عقد بلا عمل، وهو [أيضًا] ردٌّ علىٰ [المعتزلة] القائلين بالمنزلة بين المنزلتين الذين يقولون: مؤمن وفاسق وكافر، فلا يجعلون الفاسق مؤمنًا، وهو ردٌّ علىٰ الخشبية والجَرْمية والقطعية والحَرُورية، أصناف من الخوارج يقولون: مَن أتىٰ كبيرةً خرج من الإيمان، وأن أهل الكبائر كفار يحلُّ قتلهم، وقد ابتُلينا بطائفتين مبتدعتين متضادَّتين في المقالة:

---

(١) المغني ١/ ٦٨.

(٢) المعجم الأوسط ٤/ ٣٦٠.

(٣) كنز العمال ١/ ٩١.

(٤) التوقيف علىٰ مهمات التعاريف للمناوي ص ١٢١.

(٥) قوت القلوب ٢/ ٦٥.

المرجئة والمعتزلة، قالت المرجئة: إن الموحِّدين لا يدخلون النار وإن عملوا الكبائر والفسوق [كله]؛ لأن ذلك لا يُنقِص إيمانَهم. وقالت المعتزلة: الفاسق ليس بمؤمن، وإن مات علىٰ صغيرة من الصغائر من غير توبة دخل النار لا محالة ولم يخرج منها خالدًا مع الكفار. ونقول: إن الصواب في ذلك أن الفاسق مؤمن، لا يخرجه فسقه من [اسم] الإيمان وحكمه، ولكن لا ندخله في المؤمنين حقًّا من الصِّدِّيقين والشهداء، وأن أهل الكبائر قد استوجبوا الوعيد ودخول النار، وجائز أن يعفو الله عنهم بكرمه ويسمح لهم بجوده ... إلىٰ آخر ما قاله.

ثم قال المصنف: (**والقائل بهذا**) أي بما تقدَّم (**قائلٌ بنفس مذهب المعتزلة**) ووارد علىٰ معتقَدهم (**إذ يقال له: مَن صدَّق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال**) من غير أن يأتي بعمل (**فهل هو في الجنة**) أمْ لا؟ (**فلا بد أن يقول**) قائل هذا القول: (**نعم**) هو في الجنة؛ إذ وُجد عنده مسمَّىٰ الإيمان (**و**) لا يخفَىٰ أن (**فيه حكمًا بوجود الإيمان دون**) وجود (**العمل، فنزيد ونقول: لو بقي حيًّا حتىٰ دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات، أو زنىٰ ثم مات، فهل يخلَّد في النار**)؟ الأولىٰ لترك العمل، والثانية لارتكاب الكبيرة؟ (**فإن قال: نعم**) يخلَّد فيها (**فهو مراد المعتزلة، وإن قال: لا**) يخلَّد فيها، كما هو مذهب أهل السنة (**فهو تصريح بأن العمل ليس ركنًا من نفس الإيمان**) أي من ماهيَّته بحيث ينتفي بانتفائه (**ولا شرطًا في وجوده**) أي الإيمان، كما قاله بعض المبتدعة (**ولا في استحقاق الجنة به**) كما قاله المرجئة (**وإن قال: أردتُ به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يُقدِم علىٰ شيء من الأعمال الشرعية**) والطاعات البدنية، إذًا (**فنقول**) له: (**فما ضبطُ تلك المدة**) التي وصفتَها بالطول؟ (**وما عدد تلك الطاعات التي بتركها يبطُل الإيمانُ؟ وما عدد الكبائر التي بارتكابها يبطُل الإيمانُ؟ وهذا لا يمكن التحكُّم بتقديره، ولم يَصِرْ إليه صائرٌ أصلاً**) أي لم يذهب إليه ذاهب مطلقًا.

(**الدرجة الرابعة**) من الدرجات الست: (**أن يوجد التصديق بالقلب**) وهو إذعانه لِما كُشف له (**قبل أن ينطق باللسان**) إقرارًا وشهادةً (**أو يشتغل بالأعمال**) الشرعية (**ومات**) وفي بعض النسخ: فقبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالأعمال مات (**فهل نقول**) فيه إنه (**مات مؤمنًا بينه وبين الله تعالىٰ**) بناءً علىٰ أن التصديق القلبي كافٍ في مفهوم الإيمان؟ (**وهذا ممَّا اختُلف فيه، ومن شرط القول**) أي جعل الإقرارِ شرطًا (**لتمام الإيمان**) لا لإجراء الأحكام (**يقول: هذا مات قبل الإيمان، وهو فاسد**) لا يُلتفَت إليه (**إذ قال ﷺ: يخرج من النار من كان في قلبه مِثْقال ذَرَّة من الإيمان**) تقدَّم الكلام علىٰ هذا الحديث، وقوله[1] «يَخرُج» من الخروج، وفي رواية الأصيلي وأبي الوقت بضم الياء من الإخراج، فقوله «من قال» في محل رفعٍ علىٰ الوجهين، فالرفع علىٰ الأول علىٰ الفاعلية، وعلىٰ الثاني علىٰ النيابة عن الفاعل، و«مَن» موصولة، ولاحقها جملة صلتها. والمراد بالإيمان: التصديق بما جاء به الرسول ﷺ (**وهذا قلبه طافح**) أي ملآن (**بالإيمان، فكيف يخلَّد في النار؟! و**) أيضًا (**لم يشترط في حديث جبريل ﷺ**) المتقدِّم ذِكره الذي فيه السؤال عن الإيمان والإسلام والإحسان (**للإيمان إلا التصديق**) بأن يؤمن (**بالله تعالىٰ وملائكته وكتبه**) ورسله (**واليوم الآخر**) وبالبعث والحساب وبالقَدَر خيره وشره (**كما سبق**) الكلام عليه.

(**الدرجة الخامسة**) من الدرجات الست: (**أن يصدِّق بالقلب**) بجميع ما جاء به النبي ﷺ (**ويساعده من العمر مهلةُ النطق بكلمتَي الشهادة**) وهما «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» (**وعلم وجوبهما**) أي الكلمتين (**ولكنه لم ينطق بهما**) بلسانه لا سرًّا ولا إعلانًا (**فيحتمل أن يُجعَل امتناعه عن النطق**) بهما (**كامتناعه عن الصلاة**) بعد حلول وقتها وعلمه بوجوبها (**ونقول: هو مؤمن غير مخلَّد في النار و**) ذلك لأن (**الإيمان هو التصديق المحض**) أي الخالص بما جاء به النبي ﷺ (**واللسان**) إنما

---

(١) إرشاد الساري ١/ ١٣٠.

هو (**ترجمان الإيمان**) يترجم عنه (**فلا بد**) علىٰ هذا (**أن يكون الإيمان موجودًا بتمامه قبل**) شهادة (**اللسان حتىٰ يترجمه اللسان**) فيما بعد (**وهذا هو الأظهر**) في المقام (**إذ لا مستنَد إلا اتِّباع موجَب الألفاظ**) بفتح الجيم (**ووضع اللسان**) العربي، أي الذي يوجبه أصل الوضع العربي (**أن الإيمان هو عبارة عن التصديق**) وإنما ذكر قوله: (**بالقلب**) لأن محل التصديق القلب، ولم يقيِّده أهل اللسان، إلا أنه معلوم لهم ذلك (**وقد قال ﷺ: يخرج من النار من كان في قلبه مِثْقال ذَرَّة من الإيمان**) قد تقدَّم الكلام عليه (**ولا ينعدم الإيمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب**) بعد علمه بوجوبه (**كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب**) وهو العمل. وبين «السكون» و«السكوت» جِناس.

تنبيه:

قد استُنبط من سياق المصنف المتقدِّم ذِكرُه في الدرجة الرابعة والتي تليها ثبوت إيمان فرعون، وهي مسألة شديدة الاختلاف والتصادم، وممَّن قال بإيمانه الشيخ محيي الدين ابن العربي في مواضع من فتوحاته وفصوصه، لا يستريب مُطالعهما أنه كلامه، وأنه غير مدسوس عليه، وإنما ذكرتُ ذلك لأنه قد سبق لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب حملُ فرعون علىٰ فرعون النفس وهو الذي حكم عليه بإسلامه نظرًا لظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخلوتي أحد أولياء مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني[1] رحمهما الله تعالىٰ، فإنهما أنكرا أن يكون القول بإيمان فرعون موجودًا في كتب الشيخ محيي الدين، فاحتاجا إلىٰ التأويل المذكور إن صحَّ، وأنت خبير بأن كلام الشيخ في فتوحاته وفصوصه إذا جُمع يجيء أكثر من عشرة أوراق، ومثل هذا لا يحتمل الدس، وقد ألَّف الناس في هذه المسألة

(١) اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر لعبد الوهاب الشعراني ١/ ٣٣ (ط - دار إحياء التراث العربي ببيروت).

قديمًا وحديثًا، وهم في طرفَي نقيض، بل قال الإمام أبو بكر الباقلاَّني: إن قبول إيمانه هو الأقوىٰ من حيث الاستدلال.

وقال الشيخ ابن حجر المكي في التحفة(١): إنه لا قطع علىٰ عدمه، بل ظاهر الآية وجوده.

ثم قال: وبما تقرَّر، عُلم خطأ مَن كفَّر القائلين بإسلام فرعون؛ لأنَّا وإن اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه غير ضروري، وإن فُرض أنه مجمَع عليه. ا.هـ.

وقال القائلون به إنه مذهب أهل الحق، ولا يلزم من الإيمان والنطق بالشهادتين عدمُ دخول النار ولا عدم التعذيب بها، وإنما اللازم عدم الخلود في النار، فكل مَن آمن بقلبه ونطق بلسانه لا يخلَّد في النار وإن دخلها بالكبائر أو بحقوق العباد، ولا يلزم من دخول النار والتعذيب بها عدمُ الخروج منها، بل يخرج من النار كل مؤمن وكل موحِّد، ولهم في ذلك كلام كثير.

وممَّن شنَّع علىٰ الشيخ محيي الدين بذلك: ابن المقري صاحب «الإرشاد»،

---

(١) تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر المكي ٩/ ٨٨ (ط - المكتبة التجارية الكبرىٰ بمصر) ونصه: «من أفراد قولنا: أو لمثبت ... الخ، إيمان فرعون الذي زعمه قوم؛ فإنه لا قطع علىٰ عدمه، بل ظاهر الآية وجوده، وألف فيه مع الاسترواح في أكثره بعض محققي المتأخرين من مشايخ مشايخنا، ومما يرد عليه أن الإيمان عند يأس الحياة بأن وصل لآخر رمق كالغرغرة، وإدراك الغرق في الآية من ذلك، خلافا لمن نازع فيه، لا يقبل كما صرح به أئمتنا وغيرهم، وهو صريح قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾، وبما تقرر علم خطأ من كفر القائلين بإسلام فرعون؛ لأنّا وإن اعتقدنا بطلان هذا القول، لكنه وإن وردت به أحاديث وتبادر من آيات أولها المخالفون بما لا ينفع، غير ضروري وإن فرض أنه مجمع عليه بناء علىٰ أنه لا عبرة به بخلاف أولئك؛ إذ لم يعلم أن فيهم من بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق»، فهو يقرر بطلان القول بإيمان فرعون ومخالف لصريح القرآن، لكنه ينازع في كفر قائله؛ لأنه لا يتضمن إنكارًا لمعلوم من الدين بالضرورة، وكأن ابن حجر ينازع هنا ابن تيمية والعلاء البخاري والبقاعي، حيث عدوا عدم قبول إيمان فرعون وسوء خاتمته معلومة من الدين بالضرورة.

والحافظ ابن حجر[١]، وتلميذه البقاعي[٢]، ومن المتأخِّرين ملاًّ علي القاري[٣] من الحنفية.

وممَّن ذهب إلىٰ تأييد كلامه شُرَّاح الفصوص: الجَنَدي والكازروني والقيصري والجامي وعلي المهايمي والجلال الدواني وعبد الله الرومي. وللكازروني كتاب بالفارسية سمَّاه «الجانب الغربي»، قد ردَّ عن الشيخ ما اعتُرض به علىٰ كلامه، منها هذه المسألة، وقد نقله إلىٰ العربية عالِم المدينة السيد محمد بن رسول البَرْزَنْجي رحمه الله تعالىٰ، وسمَّاه «الجاذب الغيبي»، وكان ممَّن يصرِّح بإيمانه.

ولقد حكىٰ لي بعض مَن أثق به من السادة أن الإمام العلاَّمة الشيخ حسن

---

(١) لم أقف علىٰ ذلك صريحا من كلام ابن حجر، بل يؤخذ من ترجمته لابن عربي في لسان الميزان ٧/ ٣٩١ - ٣٩٦ أنه متوقف في أمره.

(٢) مصرع التصوف (أو: تنبيه الغبي إلىٰ تكفير ابن عربي) لبرهان الدين البقاعي ص ١٢٩ (ط - دار الكتب العلمية) ونصه: «العلم الضروري لكل من شم رائحة العلم من المسلمين وغيرهم أن فرعون ما نطق بالإيمان إلا عند رؤية البأس، وتصريح الله تعالىٰ في غير آية من كتابه العزيز بأنه لا ينفع أحدا إيمانه عند ذلك، وأن ذلك سنة التي قد خلت، ولن تجد لسنة الله تحويلا، وقوله في دعاء موسىٰ عليه السلام: ﴿فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾﴾ مع قوله تعالىٰ: ﴿قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا﴾ وقوله تعالىٰ منكرا عليه: ﴿ءَآلْـَٔـٰنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٩١﴾﴾ وقوله: ﴿فَكَذَّبُوهُمَا فَكَانُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْلَكِينَ ﴿٤٨﴾﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٨٣﴾﴾ ﴿وَأَنَّ ٱلْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ﴿٤٣﴾﴾ المنتج قطعا أن فرعون من أصحاب النار، وأما السنة فقد روىٰ عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ ذكر الصلاة يوما فقال: من حافظ عليها كانت له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها لم يكن له نور ولا برهان ولا نجاة، وكان يوم القيامة مع فرعون وهامان وقارون وأبي بن خلف. وقال الإمام أبو العباس ابن تيمية في الفتوىٰ التي أجاب فيها الشيخ سيف الدين بن عبد المطلب بن بلبان المسعودي: ويكفيك معرفة بكفرهم - يعني ابن عربي وأتباعه - أن أخف أقوالهم أن فرعون مات مؤمنا، وقد علم بالاضطرار عن دين أهل الملل المسلمين واليهود والنصارىٰ أن فرعون من أكفر الخلق بالله».

(٣) في رسالته: (فر العون من مدّعي القول بإيمان فرعون).

ابن أحمد [بن إبراهيم] باشعيب[1] الحضرمي حين وفد إلىٰ المدينة علىٰ ساكنها أفضل الصلاة والسلام فاوض مع المذكور في هذه المسألة، وأن عدم إيمانه مما أُجمع عليه، وطال بينهما الكلام إلىٰ أن انفصلا من غير مَرام، فلما أصبح لقيه، فأول ما فاتحه به أنْ قال له: السلام عليك يا أخا فرعون، فتنغَّص السيد جدًّا، وانحرف مزاجه علىٰ المذكور، وعرف منه ذلك، وشكاه عند بعض الناس، فلاموه، فاعتذر لهم [وقال]: إني ما قلتُ شَطَطًا، هو يقول بإيمان فرعون ويثبته، والمؤمنون إخوة، فلِمَ يتأذَّىٰ من أخوَّة فرعون وهو مؤمن عنده؟! فانقطعوا.

(**وقال قائلون: القول**) أي النطق اللساني بالشهادتين (**ركن**) من الإيمان (**إذ ليست كلمتا الشهادة إخبارًا عن القلب**) أي عمَّا في القلب (**بل هو إنشاء عقدٍ آخر وابتداء شهادة والتزام، والأول أظهر**) أي كونه إخبارًا عن القلب باعتبار أن اللسان ترجمانه، وممَّن ذهب إلىٰ هذا القول الكَرَّاميةُ ومَن وافقهم، جعلوا القول ركنًا في مفهوم الإيمان، فلا يثبُت الإيمانُ إلا به (**وقد غلا في هذا**) أي فيمن صدَّق بالقلب وامتنع عن النطق مع علمه بوجوبه ومساعدة الوقت له (**طائفة المرجئة**) من طوائف المبتدعة الذين من فضائحِهم قولُهم: إنه لا يضرُّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعةٌ (**فقالوا: هذا لا يدخل النار أصلاً، وقالوا: إن المؤمن وإن عصىٰ فلا يدخل النار**) لِما تقدَّم من زعمهم أن المعصية لا تضرُّ مع الإيمان، وهنا قد وُجد الإيمان، غير أنه عصىٰ بامتناعه عن النطق (**وسنبطل ذلك عليهم**) قريبًا.

(**الدرجة السادسة: أن يقول بلسانه**) كلمتَي الشهادة: (**لا إله إلا الله، محمد رسول الله**) ﷺ (**ولكن لم يصدِّق**) بما جاء به الرسول (**بقلبه**) أي لم يستقرَّ ذلك التصديق بقلبه (**فلا نشكَّ في أن هذا في حكم الآخرة من الكفار، وأنه مخلَّد في النار**) لأنه قد عدم مسمَّىٰ الإيمان الذي هو التصديق (**ولا نشك في أنه**) أي المذكور (**في**

---

(١) في المطبوعة: باغتر. والتصويب والزيادة من الأعلام للزركلي ٢/ ١٨١.

حكم الدنيا التي تتعلق بالأئمة) والخلفاء والملوك (**والولاة**) للأمر من طرف الأئمة يُعَدُّ (**من**) جملة (**المسلمين**) لأنه ليس لهم إلا الظواهر، والتصديق محله القلب (**لأن قلبه**) الذي هو محل التصديق (**لا يُطَّلَع عليه**) لأنه أمر غيب عنَّا، وما كُلِّفنا باطِّلاعه، وإنما الحكم عليه بالأمارات (**وعلينا أن نظن به**) إحسانًا (**أنه ما قاله**) أي القول المذكور من أداء الشهادتين (**بلسانه إلا وهو منطوٍ عليه في قلبه**) وهذا ظاهر (**وإنما نشك في أمرٍ ثالث وهو الحكم الدنيوي فيما بينه وبين الله تعالىٰ، وذلك بأن يموت له في الحال**) الذي هو فيه (**قريب مسلم**) ممَّن يرثه (**ثم يصدِّق**) أي يأتي بالتصديق (**بعد ذلك بقلبه، ثم يستفتي**) أهلَ العلم في حادثته (**ويقول: كنت غير مصدِّق بالقلب حالةَ الموت**) أي موت ذلك القريب الذي ورثتُه، وإنما كنتُ مسلمًا باللسان فقط (**والميراث الآن في يدي، فهل يحلُّ لي**) أخذُه والتصرُّف فيه (**بيني وبين الله تعالىٰ**) أمْ لا (**أو نكح مسلمة**) وهو يتستَّر بالإسلام (**ثم يصدِّق بقلبه**) أي يحل التصديقُ في قلبه (**هل تلزمه إعادةُ النكاح**) أمْ لا؟ (**هذا محل النظر**) ومَثار التأمُّل (**فيحتمل أن يقال**) في الجواب: (**أحكام الدنيا مَنُوطة**) أي معلَّقة (**بالقول الظاهر**) الذي هو النطق بالشهادتين، وعليه يترتَّب الحكم (**ظاهرًا وباطنًا**) فعلىٰ هذا، له أخذُ الميراث وإبقاء المسلمة علىٰ النكاح الأول بالنظر إلىٰ الدنيا وبالنظر إلىٰ الآخرة (**ويحتمل أن يقال**): إنما (**تُناط بالظاهر**) إذا أفتىٰ (**في حق غيره؛ لأن باطنه غير ظاهر لغيره**) محجوب عنه (**و**) أن (**باطنه ظاهرٌ له في نفسه**) يدرك ما انطوت عليه (**بينه وبين الله تعالىٰ. والأظهر**) في المقام، وإن كان الأول ظاهرًا كذلك (**والعلم عند الله تعالىٰ**) أتىٰ بهذه الجملة تبرُّكًا وتبرُّؤًا من علمه إلىٰ علم الله تعالىٰ، أي علمُه محيط بكل شيء، وهذا نظير ما يقول المفتي في آخر جوابه: والله أعلم، فيَكِل علمه إلىٰ علم الله تعالىٰ، ويتبرأ من أن يقول في دين الله ما ليس مطابقًا لِما هو في نفس الأمر (**أنه لا يحلُّ له**) أخذُ (**ذلك الميراث**) لأنه لم يأخذه بحق القرابة في الحقيقة، ولا توارُث مع اختلاف المِلَل (**وتلزمه إعادةُ النكاح**) وتجديده،

هذا ما اقتضته التقوىٰ، والأول ما أجازته الفتوىٰ (**ولذلك كان حذيفة**)[1] بن اليَمان العَبْسي، حليف بني عبد الأشهل (رضي الله عنه) من خيار الصحابة وزُهَّادهم، ولاَّه عمر المدائن، وله فتوحات، مات سنة ست وثلاثين بعد مقتل عثمان بأربعين يومًا (**لا يحضر**) الصلاة علىٰ (**جنازة مَن يموت من المنافقين**) وكان قد أُعطي علمهم من رسول الله ﷺ خاصةً (**وعمر**) بن الخطاب (رضي الله عنه) مع جلالة قَدْره (**كان يراعي ذلك منه فلا يحضر**) جنازة من مات بالمدينة (**إذا لم يحضر حذيفة** رضي الله عنه) خشيةَ أن يكون منافقًا (**والصلاة**) علىٰ الجنازة (**فعلٌ ظاهر في الدنيا وإن كانت من العبادات، والتوقِّي عن الحرام**) والشبهات (**أيضًا من جملة ما يجب لله كالصلاة**) أي حكمه كحكمها (**لقوله ﷺ: طلب الحلال فريضة بعد فريضة**) فإن قيل: الإسلام هو الانقياد الظاهر، كما سبق، والرجل المذكور قد ثبت له ذلك، فيجوز الميراث نظرًا إلىٰ الظاهر، وليس هو من أحكام الإيمان، فيكون مناقضًا لقول الفقهاء: الإرث حكم الإسلام. والجواب ما أشار إليه المصنف بقوله: (**وليس هذا**) الذي أوردناه (**مناقضًا**) ومخالفًا (**لقولنا**) معاشر الفقهاء: (**إن الإرث حكم الإسلام وهو**) أي الإسلام (**استسلام**) وانقياد للظاهر (**بل الاستسلام التام**) المعتبَر عندهم (**هو ما يشمل الظاهرَ و**) يعمُّ (**الباطنَ**) فهذه الملاحظة إذا خالف الظاهرُ الباطنَ وعمل بهذه المخالفة تشبُّثًا بالظاهر يكون مؤاخَذًا عند الله تعالىٰ (**وهذه مَباحث فقهية ظنِّية**) وليس في كلها ما يجب القطع به؛ لأنها (**تُبنَىٰ علىٰ ظواهر الألفاظ**) وما توجبه بحسب الوضع اللغوي (و) علىٰ (**العمومات**) الواردة في الصِّيَغ من الاشتراك في الصفات (و) علىٰ (**الأقيسة**) بأنواعها، والقياس[2] عند أهل الأصول: إلحاق معلوم بمعلوم في حكمه لمساواة الأول للثاني في علَّة حكمه (**فلا ينبغي أن يظن القاصد**) للتحصيل (**القاصر في العلوم**) عن درجة أهل التحقيق والنظر، وبين «القاصد» و«القاصر» جناس [ناقص] (**أن المطلوب فيه القطع**) والجزم علىٰ اليقين (**من**

---

(١) انظر ترجمته في: الاستيعاب لابن عبد البر ١/ ٢٠٠ - ٢٠١. تهذيب الكمال للمزي ٥/ ٤٩٥ - ٥١٠.

(٢) التوقيف علىٰ مهمات التعاريف للمناوي ص ٢٧٨.

حيث جرت العادة) واطَّردت **(بإيراده في فن الكلام الذي يُطلَب فيه القطع)** لأن الكلام فيه عن مسائل اعتقادية، وهي لا تثبُت إلا بالدلائل القطعية **(فما أفلح مَن نظر إلىٰ العادات)** المألوفة **(والمَراسم)** الظاهرية **(في العلوم)** وههنا مسائل مهمَّة ينبغي التنبيه عليها:

منها: اتفق[1] القائلون بعدم اعتبار الإقرار علىٰ أنه يلزم المصدِّق أن يعتقد أنه متىٰ طُولِبَ به أتىٰ به، فإن طولب به ولم يقرَّ فهو كفر عناد، وبهذا فسَّروا ترك العناد وقالوا: هو شرط.

ومنها: علىٰ القول بأن مسمَّىٰ الإيمان التصديق بالقلب كما هو قول الأشعري والماتريدي، أو بالقلب واللسان كما هو مذهب الحنفية، فقد ضُمَّ إليه في تحقُّق الإيمان أمورٌ الإخلال بها إخلال بالإيمان اتفاقًا، كترك كلٍّ من سجود للصنم وقتل نبي أو استخفاف به وبالمصحف والكعبة، وكذا مخالفة كل ما أُجمع عليه من أمور الدين وإنكاره بعد العلم بأنه مجمَع عليه، وقيَّد الإمامُ النووي إنكار المجمَع عليه بما إذا كان فيه نص ويشترك في معرفته الخاص والعامُّ لا كإنكار أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب؛ فإنه مجمَع عليه، وفيه نصٌّ، لكنه ممَّا يخفَىٰ عن العوامِّ؛ كذا نقله ابن حجر في التحفة[2].

وقال ابن الهمام[3]: ظاهر كلام الحنفية الإكفار بجحده؛ فإنهم لم يشترطوا

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص ٩ - ٢٧ (القسم الثاني).

(٢) تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر المكي ٩/ ٨٧ ونصه: «ما لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب وكحرمة نكاح المعتدة للغير، وما لمنكره أو مثبته تأويل غير قطعي كالبطلان أو بعد عن العلماء بحيث يخفىٰ عليه ذلك فلا كفر بجحده؛ لأنه ليس فيه تكذيب. ونوزع - أي النووي - في نكاح المعتدة بشهرته. ويجاب بمنع ضروريته؛ إذ المراد بالضروري: ما يشترك في معرفته الخاص والعام، ونكاح المعتدة ليس كذلك إلا في بعض أقسامه، وذلك لا يؤثر».

(٣) لم أقف علىٰ هذا الكلام في المسامرة، وقد ذكره ابن عابدين في حاشية رد المحتار علىٰ الدر المختار ٦/ ٣٥٧ (ط - دار عالم الكتب بالرياض).

فيه سوىٰ القطع في الثبوت، ويجب حملُه علىٰ ما إذا علم المنكِر بثبوته قطعًا؛ لأن مَناط التكفير عند ذلك يكون، أما إذا لم يعلم فلا، إلا أن يذكر له أهل العلم ذلك فيلج ويتمادىٰ. ا.هـ.

وممَّا لا يعرفه إلا الخواص من المجمَع عليه: حرمة نكاح المعتدَّة للغير، وما لمُثبِته أو منكره تأويل غير قطعي البطلان أو بعُد عن العلماء بحيث يخفَىٰ عليه ذلك.

قال الأسفراييني: فإذا وُجد شيء من الإخلالات السابق ذِكرها دلَّنا علىٰ أن التصديق الذي هو الإيمان مفقود من قلبه؛ لاستحالة أن يقضي السمعُ بكفر مَن معه الإيمان؛ لأنه جمعٌ للضدين.

قال ابن الهمام: ولا يخفَىٰ أن بعض هذه الأمور التي تعمُّدُها كفر قد توجَد وصاحبها مصدِّق بالقلب، وإنما يصدُر عنه لغلبة الهوىٰ، فتعريف الإيمان بتصديق القلب فقط غير مانع؛ لصِدق التعريف مع انتفاء الإيمان. وبالله التوفيق.

ومنها: المقطوع به في تحقيق معنىٰ الإيمان أمور:

الأول: أنه وضعٌ إلهيٌّ من عقائد وأعمال أمر الله بها عباده اعتقادًا وعملاً، ورتَّب علىٰ فعله لازمًا لا يتخلَّف عنه وهو ما شاء [سبحانه] من خير بلا انقضاء وهو سعادة الأبد، وعلىٰ تركه ضده وهو شقاوة الأبد، وهذا الضد لازم الكفر شرعًا.

والأمر الثاني: أن التصديق بما أخبر به النبي ﷺ من الوحدانية وغيرها إذا كان علىٰ سبيل القطع فهو بعضٌ من مفهومه.

والأمر الثالث: أنه قد اعتُبر في ترتيب لازم الفعل وجود أمورٍ عدمُها مترتب ضده، كتعظيم الله تعالىٰ وأنبيائه وكتبه وبيته، وكالانقياد إلىٰ قبول أوامره ونواهيه

الذي هو معنىٰ الإسلام، وقد اتفق الأشاعرة والحنفية علىٰ تلازُم الإيمان والإسلام، بمعنىٰ أنه لا إيمان يُعتبَر بلا إسلام، ولا إسلام يُعتبَر بدون إيمان، فلا ينفكُّ أحدهما عن الآخر، فيمكن اعتبار هذه الأمور - التصديق، والإقرار، وعدم الإخلال بما ذُكر - أجزاءً لمفهوم الإيمان، فيكون انتفاء ذلك اللازم الذي هو ما شاء الله تعالىٰ من خير بلا انقضاء عند انتفائها لانتفاء الإيمان بانتفاء أجزائه وإن وُجد جزؤه الذي هو التصديق، وغاية ما فيه أنه نُقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرَّد التصديق إلىٰ مجموع أمور اعتُبرت جملتها ووُضع بإزائها لفظ «الإيمان»، التصديق جزء منها.

قال ابن الهمام: ولا بأس بهذا القول، وإن كان المختار خلافه؛ فإنَّا قاطعون بأنه لم يبقَ علىٰ حاله الأول [إذ] قد اعتُبر الإيمان شرعًا تصديقًا خاصًّا وهو ما يكون بأمور خاصة، واعتُبر فيه أيضًا شرعًا أن يكون بالغًا حدَّ العلم، وإلا فالجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان لموجِب من حس أو عقل أو عادة وهو العلم أولاً لموجب كاعتقاد المقلِّد، وهو في اللغة أعمُّ من ذلك، ويمكن اعتبار هذه الأمور المذكورة شروطًا لاعتباره شرعًا، فينتفي لانتفائها، مع وجود التصديق بمحلَّيه: القلب واللسان؛ إذ الشرط يلزم من عدمه عدمُ المشروط، ولا يمكن اعتبارها شرعًا شروطًا؛ لثبوت اللازم الشرعي فقط دون ملزومه وهو الإيمان، فينتفي عند انتفائها مع قيام ملزومه وهو الإيمان؛ لأن الفرض أن عند انتفائها يثبُت ضدُّ لازم الإيمان وهو لازم الكفر، فيثبُت ملزومُه وهو الكفر. وبالله التوفيق.

ومنها: أن الاستدلال الذي به يُكتسَب التصديق القلبي ليس شرطًا لصحة الإيمان علىٰ المختار حتىٰ صحَّحوا إيمان المقلِّد، ومنعه المعتزلة، ونُقل عن أبي الحسن الأشعري، وقال أبو القاسم القُشَيري: هو افتراء عليه. وقلَّ أن يُرَىٰ مقلِّد في الإيمان بالله تعالىٰ؛ إذ كلام العوامِّ في الأسواق محشوٌّ بالاستدلال بالحوادث علىٰ وجوده وصفاته، والتقليد مثلاً أن يسمع الناس يقولون أن للخلق ربًّا خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له، فيجزم بذلك؛ لجزمه

بصحة إدراك هؤلاء تحسينًا لظنه بهم وتعظيمًا لشأنهم عن الخطأ، فإذا حصل عن ذلك جزمٌ لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الإيمان؛ إذ لم يبقَ سوىٰ الاستدلال علىٰ حصول ذلك الجزم، فإذا حصَّل ما هو المقصود منه فقد تم قيامه بالواجب، ومقتضىٰ هذا التعليل أن لا يكون عاصيًا بعدم الاستدلال؛ لأن وجوبه إنما كان ليحصل ذلك الجزم، فإذا حصل سقط وجوبه الذي هو وسيلة؛ إذ لا معنىٰ لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها، غير أن بعضهم ذكر الإجماع علىٰ عصيانه بترك الاستدلال، فإن صح فبسبب أن التقليد عُرضة لعروض التردُّد بعروض شبهة له، بخلاف الاستدلال المحصِّل للجزم فإن فيه حفظه، وممَّا يدل أيضًا علىٰ قيام المقلِّد بالواجب من الإيمان أن الصحابة ﷺ كانوا يقبلون إيمان عوامِّ الأمصار التي فتحوها من العجم تحت السيف ولاتَ حين استدلال أو لموافقة بعضهم بعضًا بأن يُسلِم زعيم منهم مثلاً فيوافقه غيره، وتجويز حملِهم إياهم علىٰ الاستدلال بعيدٌ في بعض الأحوال التي إذا نُقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها. وبالله التوفيق.

ومنها: اختلفوا في التصديق القائم بالقلب الذي هو جزء مفهوم الإيمان علىٰ قول أو تمامه علىٰ قول آخر أهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي؟ فقيل بالأول، وهو مدفوع أولاً بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحَقِّية رسالته ﷺ وما جاء به، كما أخبر عنهم سبحانه بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة: ١٤٦] وثانيًا: الإيمان مكلَّف به، والتكليف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية، والعلم مما يثبُت بلا اختيار، كمن وقعت مشاهدته علىٰ من ادَّعىٰ النبوة وأظهر المعجزة بأن يشاهد كلاًّ من الدعوىٰ وظهور المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه.

وقال إمام الحرمين في «الإرشاد»[(١)]: التصديق علىٰ التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبُت إلا مع العلم، وكلام النفس يثبُت علىٰ حسب الاعتقاد. وإليه ذهب جماعة.

ونقل صاحب «الغُنْية»[(٢)] عن الأشعري في معناه فقال مرةً: هو المعرفة بوجوده وإلاهيَّته وقِدَمه. وقال مرةً: هو قول في النفس، غير أنه يتضمَّن المعرفة، ولا يصحُّ دونها. وارتضاه الباقلاَّني[(٣)]؛ فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالأقوال أجدر منه بالمعارف والعلوم. ا.هـ.

قال ابن الهمام: وظاهر عبارة الأشعري في هذا السياق أن التصديق كلام النفس مشروط بالمعرفة، يلزم من عدمها عدمُه، ويحتمل أن الإيمان هو المجموع [المركَّب] من المعرفة والكلام النفسي، فيكون كلٌّ منهما ركنًا من الإيمان، فلا بد في تحقيق الإيمان علىٰ كِلا الاحتمالين من المعرفة، أعني إدراكَ مطابقة دعوىٰ النبي للواقع، ومن أمر آخر هو الاستسلام الباطن والانقياد لقبول الأوامر والنواهي المستلزم للإجلال وعدم الاستخفاف، وهذا الاستسلام الباطن هو المراد بكلام النفس، وبه عبَّر المصنف في كلامه علىٰ الإيمان والإسلام، وإنما قلنا إنه لا بد مع المعرفة من الأمر الآخر وهو الاستسلام الباطن لِما تقدَّم من ثبوت مجرَّد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وبلا قصد إليه، ومع كونه يثبُت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد إليه يتعلَّق ظاهر التكليف به، نحو قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] والمراد: اكتسبه بفعل أسبابه من القصد إلىٰ النظر

(١) الإرشاد ص ٣٩٧.

(٢) الذي في الغنية ص ٩٤: «وقد أنكرت الأشعرية زيادة الإيمان ونقصانه، وهو في اللغة: تصديق القلب، المتضمن للعلم بالمصدق به. وهو في الشريعة: التصديق، وهو العلم بالله وصفاته مع جميع الطاعات الواجبات منها والنوافل واجتناب الزلات والمعاصي».

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٢٢، ٥٢ – ٥٧.

في الآثار علىٰ الوجه المؤدِّي إلىٰ المقصود، حتىٰ لو وقع العلم لإنسان دفعيًّا من غير ترتيب مقدِّمات احتاج إلىٰ تحصيله مرةً أخرىٰ كسبًا.

قال السعد في شرح المقاصد(١): اعلمْ أن حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب، أي مباشرة الأسباب بالاختيار كإلقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك، وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة، والمأمور به يجب أن يكون من القسم الأول.

ثم قال: لا نفهم من نسبة الصدق إلىٰ المتكلم بالقلب سوىٰ إذعانه وقبوله وإدراكه لهذا المعنىٰ، أعني كون المتكلم صادقًا من غير أن يُتصوَّر هناك فعلٌ وتأثير من القلب، ونقطع بأن هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الأسباب، وقد تحصل بدونها، فغاية الأمر أن يُشترَط فيما يُعتبَر في الإيمان أن يكون تحصيله بالاختيار، علىٰ ما هو قاعدة المأمور به. ا.هـ.

وظاهره عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب، قال ابن الهمام: وفيه نظر، بل إذا حصل كذلك دفعيًّا كفىٰ ضمُّ ذلك الأمر الآخَر من الانقياد الباطن إليه، وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم إنما هو لمن لم يحصل له العلمُ، فإذا حصل هو سقط ما وجوبه لأجله. وبالله التوفيق.

ومنها: أن الأظهر أن التصديق قول للنفس غير المعرفة؛ لأن المفهوم من التصديق لغةً هو نسبة الصدق إلىٰ القائل، وهو فعلٌ، والمعرفة ليست فعلاً، إنما هي من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل، فلزم خروجُ كلٍّ من الانقياد الذي هو الاستسلام ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغةً مع ثبوت اعتبارهما شرعًا في الإيمان، وثبوت اعتبارهما له بهذا الوجه [إمَّا] علىٰ أنهما جزآن لمفهومه شرعًا أو شرطان لاعتباره لإجراء أحكامه شرعًا، والثاني هو الأوجَه؛ إذ في الأول يلزم نقلُ

(١) شرح المقاصد ٥/ ١٨٨ - ١٨٩.

الإيمان من المعنىٰ اللغوي إلىٰ معنىٰ آخر شرعي، وهو بلا دليل يقتضي وقوعَه منتفٍ؛ لأنه خلاف الأصل، فلا يُصار إليه إلا بدليل، ولا دليل، بل قد كثُر في الكتاب والسنة طلبُه من العرب، وأجاب من أجاب إليه دون استفسار عن معناه، وإن وقع استفسار من بعضهم فإنما هو عن متعلَّق الإيمان، وعدم تحقُّق الإيمان بدون المعرفة والاستسلام لا يستلزم جزئيَّتهما لمفهومه شرعًا؛ لجواز أن يكونا شرطينِ للإيمان شرعًا، وحقيقته التصديق بالأمور الخاصة بالمعنىٰ اللغوي. وإذا تقرَّر ذلك، ظهر ثبوت التصديق لغةً بدونهما مع الكفر الذي هو ضد الإيمان. والله أعلم.

ثم عاد المصنف إلىٰ ما سبق الوعدُ به آنفًا من ردِّ شُبَه المعتزلة والجهمية وقال: (**فإن قلتَ: فما شبهة المعتزلة والمرجئة**) والفِرْقتان من فحول المتكلمين، ومن لم يعرف أصل ما تعلَّقوا به من الكتاب والسنة لم يعرف وجه الرد عليهم وتمييز الباطل من الحق، ولذا قال: (**وما حُجَّة بطلان قولهم**)؟ فبيِّنوا لنا ذلك. فأشار إلىٰ الجواب بقوله: (**فأقول: شبهتهم**) وأصل[1] الشبهة: مشابهة الحق للباطل والباطل للحق من وجه، إذا حُقِّق النظر فيه ذهب. أي: فالذي تمسَّكوا به (**عمومات**) وردت في آي من (**القرآن، أما المرجئة فـ**) فإنهم (**قالوا: لا يدخل المؤمن النار وإن أتىٰ بكل المعاصي**) بناءً علىٰ أن المعصية لا تضرُّ [مع] الإيمان، كما أن الكفر لا تنفع معه طاعةٌ، وجعلوه أصلاً من أصولهم، ثم بنوا عليه قواعدهم نظرًا (**لقوله عَزَّوَجَلَّ**) في سورة الجن: (﴿فَمَن يُؤْمِنۢ بِرَبِّهِۦ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا﴾) أي نقصًا علىٰ طريق الظلم (﴿وَلَا رَهَقًا ۝١٣﴾) [الجن: ١٣] أي عسرة وكلفة (**ولقوله عَزَّوَجَلَّ**: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾) [الحديد: ١٩] أي المواددون لله بحسن إخلاصهم، ووجه الدلالة قصرُ مَن اتَّصف بالإيمان علىٰ الصِّدِّيقين (**ولقوله تعالىٰ**: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ﴾) أي جماعة (﴿سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ﴾) جمع خازن، والمراد الملائكة الموكَّلون بها (**إلىٰ قوله**: ﴿فَكَذَّبْنَا﴾) وهو قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ

---

(١) التوقيف علىٰ مهمات التعاريف للمناوي ص ٢٠١.

نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ ﴿٩﴾﴾ [الملك: ٨ - ٩] قال القاضي(١): وفي قوله «ألم يأتكم نذير» توبيخ وتبكيت، وقوله «فكذَّبنا» أي كذَّبنا الرسل وأفرطنا في التكذيب حتىٰ منعنا النبوة والإرسال(٢) رأسًا، وبالغنا في نسبتهم إلىٰ الضلال (و) وجه الدلالة أن (**قوله**: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ﴾ **عامٌّ**) مستغرِق لجميع مَن ألقي (**فينبغي أن يكون كل مَن أُلقي في النار مكذِّبًا**) كما هو ظاهر (**ولقوله تعالىٰ**: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ﴾) أي لا يجد حرَّها أو لا(٣) يلزمها مقاسيًا شدتها (﴿إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾﴾) الكافر؛ فإن الفاسق وإن دخلها لم يلزمها، ولذلك كان أشقىٰ، ووصفه بقوله: (﴿ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٥ - ١٦] **وهذا**) فيه (**حصرٌ**) أي الذي كذَّب الرسل بما جاءوا به من عند الله تعالىٰ وأعرض عنهم هو الذي يصلاها لا غير (**وإثبات ونفي**) ولو قال: ونفي وإثبات، لصحَّ أيضًا (**ولقوله تعالىٰ**: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ ﴿٨٩﴾﴾) [النمل: ٨٩] أي(٤) من خوف [عذاب] يوم القيامة. قالوا: (**فالإيمان رأس الحسنات. ولقوله تعالىٰ**: ﴿وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ [آل عمران: ١٣٤] **وقال**) الله (**تعالىٰ**: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴿٣٠﴾﴾) [الكهف: ٣٠] فهذه سبع آيات تمسَّك بعموماتها المرجئة (**ولا حُجَّة لهم في ذلك**) كله (**فإنه حيث ذُكر الإيمان في هذه الآيات**) وهي الآية الأولىٰ والتي بعدها، جاء فيهما ذِكر الإيمان صريحًا، وأما في الأخيرة واللتان قبلها فتلويحًا، فإنما (**أُريدَ به الإيمان مع العمل**) بالأركان، وهو شرط كماله (إذ) قد (**بيَّنَّا**) آنفًا (**أن الإيمان قد يطلق ويُراد به الإسلام وهو**) الاستسلام الباطن الذي هو عبارة عن (**الموافقة بالقلب**) تصديقًا (**والقول**) نطقًا (**والعمل**) أداءً (**ودليل هذا التأويل**) الذي صِرْنا إليه من أن المراد بالإيمان هو

---

(١) تفسير البيضاوي ٥/ ٢٢٩.

(٢) في تفسير البيضاوي: حتىٰ نفينا الإنزال والإرسال.

(٣) تفسير البيضاوي ٥/ ٣١٨.

(٤) تفسير البيضاوي ٤/ ١٦٧. والزيادة التي بين حاصرتين منه.

الإسلام الباطن (**أخبار كثيرة**) صحَّ ورودُها (**في معاقبة العاصين**) والمذنبين (و) أخبار أخرىٰ في (**مقادير العقاب**) مما يُتلَىٰ في كتب السنة متونًا وشروحًا (و) من أدلة ذلك أيضًا (**قوله ﷺ: يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرَّة من إيمان**) وقد تقدَّم الكلام عليه مِرارًا (**فكيف يخرج إذا لم يدخل**) أي كيف يُتصوَّر الخروج من شيء إلا بعد الدخول فيه أو الإخراج إلا بعد الإدخال، علىٰ اختلاف الروايتين (و) دليله (**من القرآن قوله تعالىٰ**: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾) أي[1] يكفُر به ولو بتكذيب نبيِّه؛ لأن مَن جحد نبوة الرسول ﷺ مثلاً فهو كافر ولو لم يجعل مع الله إلهًا آخر، والمغفرة منتفية عنه بلا خلاف (﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾) [النساء: ٤٨، ١١٦] فيصير ما دون الشرك تحت إمكان المغفرة، فمن مات علىٰ التوحيد غير مخلَّد في النار وإن ارتكب من الكبائر غير الشرك ما عساه أن يرتكب (**والاستثناء بالمشيئة يدل علىٰ الانقسام**) إلىٰ كبيرة وصغيرة، ففيه[2] تجويز العقاب علىٰ الصغيرة، سواء اجتنب مرتكبُها الكبيرةَ أمْ لا؛ لقوله تعالىٰ: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ﴾ [الكهف: ٤٩] والإحصاء إنما يكون للسؤال والجزاء (و) مثله في تجويز العقاب علىٰ الصغيرة (**قوله تعالىٰ**: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴿٢٣﴾﴾ [الجن: ٢٣] **وتخصيصه بالكفر تحكُّمٌ**) بلا دليل (و) مثله (**قوله تعالىٰ**: ﴿أَلَآ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّقِيمٍ ﴿٤٥﴾﴾ [الشورىٰ: ٤٥] **وقال تعالىٰ**: ﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي ٱلنَّارِ﴾) [النمل: ٩٠] والمراد بالسيئة في مقابلة الحسنة أعمُّ من أن تكون صغيرة أو كبيرة.

(**فهذه العمومات**) الواردة في الآي السابقة (**في معارضة**) أي مقابلة (**عموماتهم**) التي تمسَّكوا بها (**ولا بد من تسليط التخصُّص**) في تلك العمومات؛ فإنه ما من عامٍّ إلا وقد خُصَّ (و) لا بد من (**التأويل علىٰ الجانبين؛ لأن الأخبار**)

---

(١) إرشاد الساري للقسطلاني ١/ ١١٥.

(٢) منح الروض الأزهر لملا علي ص ٣٦٧.

الصحيحة (مصرِّحة بأن العُصاة يعذَّبون) علىٰ قَدْر ذنوبهم، منها ما أخرجه البخاري في الصحيح[1] من حديث أنس رفعه: «ليصيبنَّ أقوامًا سَفْعٌ [من النار] بذنوب أصابوها» (ويأتي) للمصنِّف (ذكر عدَّة أحاديث في) تعذيب العُصاة في آخر الكتاب عند (ذكر الموت) نتكلم عليها إن شاء الله تعالىٰ (بل قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾﴾ [مريم: ٧١] كالصريح في أن ذلك) أي الورود (لا بد منه للكل؛ إذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه) وقد تقدَّم أن ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد، وبهذا فسَّر الآيةَ ابنُ مسعود والحسن وقتادة. ثم قال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴿٧٢﴾﴾ وبعضهم فسَّر الورود بالدخول، كما في حديث جابر رفعه وزاد: «لا يبقىٰ برٌّ ولا فاجر إلا دخلها، فتكون علىٰ المؤمنين بردًا وسلامًا كما كانت علىٰ إبراهيم، حتىٰ إن للنار لَضجيجًا من بردهم ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا﴾ الآية» رواه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حُمَيد وأبو يعلىٰ والنسائي في «الكنىٰ» والبيهقي وغيرهم، وهو حسن[2].

(و) أما ما تمسَّكوا به من (قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴿١٥﴾ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾) فإنما (أراد به) أي بالأشقىٰ (من جماعة مخصوصين) فإنه صيغة أفعل التفضيل (أو أراد بالأشقىٰ شخصًا معيَّنًا أيضًا) هو أميَّة بن خَلَف، كما يُفهَم من سياق البغوي[3] (و) أما ما تقدَّم من الاستدلال بـ (قوله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾) فإن المراد منه (أيْ فوجٌ من الكفار) وفي تفسير القاضي[4]: جماعة من الكفرة (وتخصيص العمومات قريب) لا يُنكَر (ومن هذه الآية) أي التي ذُكرت

---

(١) صحيح البخاري ٤/ ٣٩٥ وتمامه: «عقوبة، ثم يدخلهم الله الجنة بفضل رحمته، يقال لهم: الجهنميون».

(٢) تقدم الكلام علىٰ ذلك في الفصل السابق في الأصل الخامس من الركن الرابع.

(٣) معالم التنزيل للبغوي ٨/ ٤٤٧ - ٤٤٩. وفيه قصة شراء أبي بكر الصديق لبلال ﷺ من أمية بن خلف.

(٤) تفسير البيضاوي ٥/ ٢٢٩.

(وقع للأشعري) الإمام أبي الحسن **(وطائفة من المتكلمين إنكار صِيَغ العموم)** مطلقًا **(وأن هذه الألفاظ)** التي وردت بالعموم **(يُتوقَّف فيها إلىٰ أن تَرِدَ قرينةٌ تدلُّ علىٰ معناها)** قال صاحب المصباح[1]: اللفظ العام خلا من الخاص وهو لفظ واحد[2] دالٌّ علىٰ اثنين فصاعدًا من جهة واحدة مطلقًا، ومعنىٰ العموم إذا اقتضاه اللفظ: تركُ التفصيل إلىٰ الإجمال، ويختلف العموم بحسب المقامات وما يُضاف إليها من قرائن الأحوال، قال القطب الشيرازي: فما أمكن استيعابه يُستعمل فيه «متىٰ»، وما لم يمكن استيعابه يُزاد «ما» عليه فيقال: متىٰ ما؛ لأن زيادتها تؤذِن بتغيير المعنىٰ وانتقاله من المعنىٰ الأعمِّ إلىٰ معنىٰ عامٍّ كما تنقل المعنىٰ وتغيِّره إذا دخلت علىٰ «إنَّ» وأخواتها.

ولمَّا فرغ المصنف من ذِكر شُبَه المرجئة ومَن علىٰ رأيهم والجواب عنها شرع في ذِكر شُبَه المعتزلة والجواب عنها، فقال: **(وأما المعتزلة فشبهتهم)** التي وقعوا فيها في تأسيس أصلهم الذي عليه بنوا مذاهبَهم وتمسَّكوا بآي من القرآن، منها: **(قوله تعالىٰ:** ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ﴿٨٢﴾﴾ [طه: ٨٢] **و)** كذا **(قوله تعالىٰ:** ﴿وَٱلْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [العصر: ١ - ٣] **و)** كذا **(قوله تعالىٰ:** ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾﴾ **ثم قال:** ﴿ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟﴾ [مريم: ٧١] **وقوله تعالىٰ:** ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣] **و)** كذا **(كل آية ذكر الله** عَزَّوَجَلَّ **العمل الصالح فيها مقرونًا بالإيمان)** فإنها متمسَّكهم في جعلهم الإيمان شرطًا في صحة الإيمان، كما أن قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ﴾ **(وقوله تعالىٰ:** ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾**)** [النساء: ٩٣] متمسَّكهم في تخليد صاحب الكبيرة في النار **(وهذه العمومات أيضًا مخصوصة، بدليل قوله**

---

(١) المصباح المنير للفيومي ص ١٦٣.

(٢) كذا هنا، ونص المصباح: «والهاء في العامة للتأكيد بلفظ واحد ...» الخ.

تعالىٰ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ فينبغي أن تبقىٰ له مشيئة في مغفرة ما سوىٰ الشرك) قال مُلَّا علي في شرح الفقه الأكبر(١): ذهب بعض المعتزلة إلىٰ أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجُزْ تعذيبه، لا بمعنىٰ [أنه] يمتنع عقلًا، بل بمعنىٰ أنه لا يجوز أن يقع؛ لقيام الأدلة السمعية علىٰ أنه لا يقع، لقوله تعالىٰ: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] وأجيبَ بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر؛ لأنه الكامل، وجمع الاسم بالنظر إلىٰ أنواع الكفر، وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم أو إلىٰ أفراده القائمة [بأفراد المخاطبين، علىٰ ما تمهَّد] من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسامَ الآحاد بالآحاد، كقولنا: ركب القوم دوابَّهم، ولبسوا ثيابهم؛ كذا في شرح العقائد(٢)، فيكون التقدير علىٰ التقرير الأول: إن تجتنبوا أنواع الكفر، وفيه أنه يلزم حينئذٍ أن لا يجوز العقاب علىٰ ما عدا الكفر، صغيرة كانت أو كبيرة، اللهم إلا أن يقال: المعنىٰ: نكفِّر عنكم سيئاتكم المكتسَبة قبل اجتناب الكفر، فيكون الخطاب للكفَرة. وقيل: يُقدَّر فيه الاستثناء بالمشيئة، أي نكفِّر عنكم سيئاتكم إن شئنا.

ثم نقل عن شيخنا العلاَّمة عبد الله السِّنْدي أنه كان يقول في هذا المقام: إن تقدير الاستثناء يغني عن حمل الكبائر علىٰ الكفر. ا.هـ. قلت(٣): ما قدَّر الاستثناء إلا لتصحيح حملِ الكبائر علىٰ الكفر دفعًا للزوم المتقدِّم؛ إذ لو حُملت الكبائر علىٰ عمومها لَما صح الاستثناء؛ للزوم انحصار الصغيرة تحت المشيئة وخروج الكبيرة وهو خلاف نص ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ الآية. وأيضًا، يلزم كون الصغيرة تحت المشيئة بشرط اجتناب الكبائر، وليس كذلك، بل قد تُكفَّر الصغيرة بمكفِّر أو بعفو [من] الله تعالىٰ ولو كان صاحبها يرتكب كبيرة، وقال العلاَّمة عصام

---

(١) منح الروض الأزهر ص ٣٦٧ - ٣٦٩.

(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٧٥.

(٣) القائل هو ملا علي.

الدين في معنىٰ الآية: إن المعلَّق عليه لتكفير السيئات هو الاجتناب عن الكفر، فيدخل في التكفير الكبائر أيضًا، ولا خلاف أنها لا تكفَّر بمجرَّد الاجتناب عن الكفر، فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليقٍ آخر وهو المشيئة عندنا مطلقًا، والتوبة في الكبائر عند المعتزلة، فالآية ليست علىٰ ظاهرها بالاتفاق، فلا تكون تامَّة في الدلالة علىٰ مطلوبهم، ولا يخفَىٰ أن حمل ﴿كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ علىٰ الكفر [علىٰ كلٍّ] من الوجهين المذكورين في غاية البعد؛ إذ البلاغة تقتضي: إن تجتنبوا الكفر؛ لوجازته وموافقته لعُرْف البيان، فالحق [أن] مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرَّد الاجتناب عن الكبائر، وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخرىٰ مخصوص بما عدا ما اجتُنب معه من الكبائر. ا.هـ. ولا يخفَىٰ أن هذا مذهب ثالث مخالف للمذهبين المسمَّىٰ بالملفَّق، فكيف يُحكَم بكونه الحق علىٰ الوجه المطلق؟! ثم الأظهر أن الخطاب في الآية للمؤمنين، وأن الكبائر علىٰ معناها المتعارَف مما عدا كفرِ الكافرين، كما يشير إليه قوله: ﴿كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ والمعنىٰ: إن تجتنبوا كبائر المنهيَّات نكفِّر عنكم سيئاتكم بالطاعة، كما يدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] وسائر الأحاديث الواردة في [باب] المكفِّرات. والله أعلم.

(**وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرَّة من إيمان**) تقدَّم الكلام عليه مِرارًا، فهذا يدل علىٰ أن المؤمن الموحِّد لا يخلَّد في النار (**وقوله تعالىٰ**: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ۝٣٠﴾ [الكهف: ٣٠] **وقوله تعالىٰ**: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝١٢٠﴾) [التوبة: ١٢٠] **فإذا كان الإيمان عملاً** بالوجه الذي قرَّرناه (**فكيف يضيع**) سبحانه (**أجرَ أهل الإيمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة**) كما يزعمون؟ (و) أمَّا (**قوله تعالىٰ**: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾) فالمراد منه (**أي**) يقتل مؤمنًا (**لإيمانه، وقد ورد علىٰ**) خصوص (**مثل هذا السبب**) فلم يبقَ لهم تعلُّقٌ بظواهر الآي، وكُشف لك وجه التأويل فيها

وحملها علىٰ مقتضَىٰ ما ذهب إليه أهل السنة.

تنبيه: في بيان حكم أهل الأهواء في الإجماع والاختلاف، وبيان أنه لا طاعة لهم، ولا تصحُّ منهم عبادة

قال الشيخ أبو منصور عبد القاهر البغدادي في كتاب «الأسماء والصفات»: أجمع أصحابنا علىٰ أن المعتزلة والنَّجَّارية والجَهْمية والغُلاة من الروافض والخوارج والمجسِّمة لا اعتبار بخلافهم في مسائل الفقه وإن اعتُبر خلافهم في مسائل الكلام، فذا قول الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنهُ في أهل الأهواء، وكذلك رواه أشهب عن مالك، والعباس بن الوليد عن الأوزاعي، ومحمد بن جرير الطبري بإسناده عن سفيان، وحكاه ابن جرير أيضًا بإسناده عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وجماعة من أصحاب أبي حنيفة، وحكاه أبو ثور في أصوله عن جميع الأئمة من التابعين وهم الفقهاء السبعة من أهل المدينة وعمر بن عبد العزيز والشعبي والنَّخَعي ومسروق وعلقمة والأسود ومحمد بن سيرين وشريح القاضي والزهري وأقرانهم.

واختلف فقهاء الأئمة في قبول شهادة أهل الأهواء، فقال مالك بإبطال شهادات المعتزلة وسائر أهل الأهواء، وقال الشافعي وأبو حنيفة بقبول شهادات أهل الأهواء إلا النَّظَّامية فإنهم يرون الشهادة بالزور، وأشار في كتاب «القياس» إلىٰ رجوعه عن قبول شهادات المعتزلة، وهذا هو الأصح علىٰ قياس مذهبه.

وأما الكلام علىٰ طاعات المعتزلة وسائر أهل الأهواء فإن أهل السنة والجماعة مجمعون علىٰ أن أهل الأهواء المؤدِّية إلىٰ الكفر لا تصح منهم طاعة لله تعالىٰ مما يفعلونه من صلاة وصوم وزكاة وحج؛ لأن الله تعالىٰ أمر عِباده بإيقاع هذه العبادة علىٰ شرط كاعتقاد صحيح بالعدل والتوحيد، وبشرط أن يُراد بها التقرُّب إلىٰ الله تعالىٰ، مع اعتقاد صفة الإله علىٰ ما هو عليه، ولا يجوز أن يقصده بالطاعة

من لا يعرفه، والمعتزلة وسائر أهل البدع غير عارفين بالله تعالىٰ؛ لاعتقادهم فيه خلاف ما هو عليه في عدله وحكمته، وليس شيء من الطاعة يصح وقوعه طاعةً لله عَزَّوَجَلَّ من غير قصد منه إلىٰ التقرُّب به إلا طاعة واحدة وهي النظر والاستدلال الواقع من المكلَّف عند توجُّه التكليف عليه؛ فإنه قبل نظره واستدلاله لا يكون عارفًا بالله تعالىٰ، فلا يصح منه التقرُّب إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ؛ لأنه أُمر بها وما بعدها من العبادات، فلا تكون طاعة لله عَزَّوَجَلَّ إلا ممَّن عرفه سبحانه وقصد بفعله التقرُّب إليه، وأهل البدع خارجون عن معرفة الله وطاعته، فخرجوا من أجل ذلك عن الإيمان وعن غمار أهل الإسلام، والحمد لله علىٰ العصمة من البدعة.

وقال أيضًا في الكتاب المذكور: اعلمْ أن أصحابنا وإن أجمعوا علىٰ تكفير المعتزلة والغُلاة [من] الخوارج والنَّجَّارية والجَهْمية والمشبِّهة فقد أجازوا لعامَّة المسلمين معاملتهم في عقود البياعات والإجارات والرهون وسائر المعاوضات دون الأنكحة [فأما مناكحتهم] وموارثتهم والصلاة [عليهم] وأكل ذبائحهم فلا يحل شيءٌ من ذلك إلا الموارثة ففيها خلاف بين أصحابنا، فمنهم من قال: مالهم لأقربائهم من المسلمين؛ لأن قطع الميراث بين المسلم والكافر إنما هو في الكافر الذي لا يُعَدُّ في الملَّة، ولأن خلاف القَدَري والجَهْمي والنَّجَّاري والمجسِّم لأهل السنة والجماعة أعظم من خلاف النصارىٰ لليهود والمجوس، وقد أجمع الشافعي وأبو حنيفة علىٰ وقوع التوارُث مع أهل الذمة مع اختلاف أديانهم، وكذلك التوارُث بين المسلمين والكافرين من أهل الأهواء دون الكافر الخارج عن الملة بجحده بالله عَزَّوَجَلَّ أو برسوله أو بكتابه. ومنهم من قال: إن حكم أهل الأهواء حكم المرتدِّين، لا يَرِثون ولا يورَّثون [ولا يرث بعضهم من بعض] وحُكي عن محمد ابن الحنفية وجماعة من التابعين أنهم قالوا بتوريث المسلم من أهل الأهواء، ولا عكس، وكذلك قالوا في المسلم والكافر، وإلىٰ هذا ذهب إسحاق بن راهويه، ورواه هو بإسناده عن معاذ بن جبل، وروىٰ غيره مثل ذلك عن

مسروق وسعيد بن المسيَّب، وأنهم قالوا: الإسلام يزيد ولا ينقُص. وقال قوم من التابعين: لا يرث [أهل السنة] من أهل الأهواء، ولا يرث بعضهم من بعض. وكل أهل مذهب يكفِّر أهل مذهب آخر فلا توارُث بينهما، وكذلك كل صنف من أهل الكفر يكفِّر صنفًا آخر منهم فهما مِلَّتان لا توارُث بينهما، وبه قال الزهري وربيعة والنخعي والحسن ابن حي وأحمد بن حنبل. وقال قوم: أموال أهل الأهواء لأهل بدعتهم، فلا تورث، وكذلك قالوا في مال المرتد إذا مات أنه لأهل الدين الذين ارتد إليهم دون المسلمين، وبه قال قتادة وبعض أهل الظاهر.

واختلف أهل الحق في الطفل إذا وُلد بين أبوين من أهل القَدَر أو التشبيه أو نحوهما من أهل البِدَع فمات أحد الأبوين، فمنهم من قال: حكمه في الميراث حكم المسلم منهما في الميراث وفي سائر الأحكام، وإلىٰ هذا ذهب شريح والحسن والنخعي وعمر بن عبد العزيز والشافعي وأبو حنيفة. وقال مالك: الاعتبار في هذا الباب بموت الأب دون الأم. وكذلك حكم الطفل بين الكافرينِ إذا أسلم أحدهما كان الاعتبار فيه بالأب، وكان الطفل في دينه وفي سائر أحكامه؛ لأن النسب معتبَر به دون الأم. وقال آخرون باعتبار حكم الطفل بإسلام الأم وتوبتها عن البدعة دون الأب، فيكون حكمه تابعًا لحكمها كما يُعتبَر حكمه بحكمها في الرِّق والحرية. وبالله التوفيق.

(**فإن قلتَ: فقد مال الاختيار**) والترجيح بما ذكرتُ آنفًا (**إلىٰ أن الإيمان حاصل**) بذاته (**دون العمل**) حيث جعلتَ مفهومه التصديق بالقلب أو به وباللسان (**وقد اشتهر عن السلف**) الصالحين (**قولُهم**) أي صحَّ عنهم أنهم قالوا: (**الإيمان عقد وقول وعمل، فما معناه**)؟ بيِّنوا لنا. أما تحقيق معتقَد السلف في الإيمان فقد ذكر عبد القاهر البغدادي أن الذين قالوا إن الإيمان بالقلب واللسان وسائر الأركان فهم خمس فِرَقٍ، إحداها: أصحاب الحديث، والثانية: الزيدية، والثالثة: الإمامية، والرابعة: المعتزلة، والخامسة: الخوارج. فأما أصحاب الحديث فقد اختلفت

عباراتهم في حقيقة الإيمان وحَدِّه.

ثم سرد عباراتهم وأقوالهم إلىٰ أن قال: ومنهم مَن قسَّم الإيمان إلىٰ أنواع، فأعلىٰ الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، يزيد بالطاعة وينقُص بالعصيان. هذا قول عامَّة أصحاب الحديث وفقهائهم مثل مالك والشافعي والأوزاعي وأهل المدينة وأهل الظاهر وأحمد وإسحاق وسائر أئمة الحديث، وبه قال من متكلِّميهم الحارث بن أسد المحاسبي وأبو العباس القلانسي وأبو علي الثقفي وأبو الحسن الكبير الطبري. ا.هـ.

قلت: وإلىٰ هذا مَيْلُ صاحب القوت، وعباراته دالَّة عليه، قال[1]: وقد رُوي ذلك مفصَّلاً في حديث علي رضي الله عنه: الإيمان قول باللسان، وعقدٌ بالقلب، وعمل بالأركان.

ثم قال: فأدخل أعمالَ الجوارح في عقود الإيمان.

وقد ظهر من السياقين نسبة هذا القول إلىٰ السلف، وصح قولُ المصنف: واشتهر عن السلف، وأشار إلىٰ الجواب بقوله: (**قلنا: لا يبعُد أن يُعَدَّ العمل من الإيمان؛ لأنه مكمِّل له ومتمِّم**) التكميل يُستعمَل في الذوات والصفات، وكَمُلَ الشيءُ: تمَّت أجزاؤه، وكمَّله وأكمله. والتتميم: تكميل الأجزاء (**كما يقال: الرأس واليدان من الإنسان**) أي من جملة أجزاء الإنسان (**ومعلوم**) بالبديهة (**أنه يخرج عن كونه إنسانًا بعدم الرأس**) لأنه إذا ذهب الرأس ذهب الإنسان (**ولا يخرج عنه**) أي عن كونه إنسانًا (**بكونه مقطوع اليد**) أو اليدين أو من أصل خِلقته (**وكذلك يقال: التسبيحات**) التي يؤتَىٰ بها في الركوع والسجود (**والتكبيرات**) التي يؤتَىٰ بها عند الافتتاح وعند كل رفع وخفض (**من الصلاة**) أي من نفسها (**وإن كانت**) الصلاة (**لا تبطُل بفقدها**) اتفاقًا (**فالتصديق بالقلب**) نسبته (**من الإيمان كالقلب من وجود**

(١) قوت القلوب ٢/ ٦٢.

الإنسان) أشار بذلك إلىٰ أنه جزء من مفهومه **(إذ ينعدم)** الإيمان **(بعدمه)** كما ينعدم الإنسان بعدم القلب **(وبقية الطاعات)** الحاصلة **(كالأطراف)** من الإنسان، حيث لا ينعدم الإنسان بعدمها **(بعضها)** أي الطاعات **(أعلىٰ من بعض)** كما أن بعض الأطراف من الإنسان أشرف من بعض، ومَثَل[1] التصديق والعمل أيضًا كمثل فسطاط قائم بالأرض، ظاهره متجافٍ، وله أطناب، وله عمود في باطنه، فالفسطاط مثل الإيمان له أركان من أعمال العلانية، فأعمال الجوارح هي الأطناب التي تمسك أرجاءَ الفسطاط، والعمود الذي في باطن الفسطاط مثله كالتصديق، لا قوام للفسطاط إلا به، فقد احتاج الفسطاط إليهما جميعًا؛ إذ لا استقامة له ولا قوة إلا بهما جميعًا **(وقد قال ﷺ: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)** قال العراقي[2]: متفق عليه[3] من حديث أبي هريرة.

قلت: وفيه زيادة عندهما، وهي: «ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نُهْبة ذات شرف يرفع الناسُ إليه فيها أبصارَهم حين ينتهبها وهو مؤمن». وهكذا رواه أحمد[4] والترمذي[5] وابن ماجه[6]، وزاد عبد الرزاق[7] وأحمد ومسلم في روايتهم: «ولا يغلُّ أحدكم حين يغل وهو مؤمن، فإياكم وإياكم»[8].

---

(١) السابق ٢/ ٦١ بلفظ: ومثل الإيمان والإسلام.

(٢) المغني ١/ ٦٩.

(٣) صحيح البخاري ٢/ ٢٠١، ٤/ ١١، ٢٤٥، ٢٥٢. صحيح مسلم ١/ ٤٥.

(٤) مسند أحمد ١٢/ ٢٦٩، ١٣/ ٣٧٧، ١٤/ ٤٧٤، ٥٥١، ١٦/ ١٦١.

(٥) سنن الترمذي ٤/ ٣٦٨.

(٦) سنن ابن ماجه ٥/ ٤٣٢.

(٧) مصنف عبد الرزاق ٧/ ٤١٦.

(٨) عبارة (فإياكم إياكم) من قول أبي هريرة، وليست من الحديث المرفوع.

وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن حُمَيد[١] والطبراني في الكبير[٢] والحكيم الترمذي[٣] والبيهقي[٤] عن عبد الله بن أبي أوفىٰ، والطبراني أيضًا في الكبير[٥] عن عبد الله بن مغفَّل، وفي الأوسط[٦] عن علي.

وقال ابن عدي في «الكامل»[٧]: رواه عاصم بن علي الواسطي عن شعبة عن قتادة عن كثير بن أبي كثير عن أبي عياض عن أبي هريرة، وعاصم ليس بشيء، وهذا لا أعلم أحدًا يرويه عن شعبة بهذا الإسناد غير عاصم بن علي.

وأورده في ترجمة بقيَّة بن الوليد[٨] عن شعبة وورقاء بن عمر عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، قال الأعرج: سمعت من أبي سَلَمة بن عبد الرحمن أن أبا هريرة كان يقول مع ذلك: ولا ينتهب نُهْبة ... الحديث، وهذا من حديث شعبة عن أبي الزناد لم يروِه عن شعبة غير بقية، وذلك لأنه لا يُحفَظ لشعبة عن أبي الزناد شيء، ويقال إن في أصل بقية هذا الحديث: ثنا شعيب عن أبي الزناد، فقيل: كان في كتابه «ثنا ثقة عن أبي الزناد» فصحَّفوا عنه فقالوا: شعبة عن أبي الزناد.

وأخرجه أبو نعيم في الحلية[٩] عن أبي هريرة، وزاد بعد قوله «وهو مؤمن»: «يُنزَع منه الإيمان ولا يعود إليه حتىٰ يتوب، فإذا تاب عاد إليه».

---

(١) المنتخب من مسند عبد بن حميد ١/ ٤١٨.
(٢) مجمع الزوائد للهيثمي ١/ ٢٨٦.
(٣) نوادر الأصول ١/ ٢١٦.
(٤) شعب الإيمان ٧/ ٣٥٠.
(٥) مجمع الزوائد ١/ ٢٨٧.
(٦) لم أقف عليه في المعجم الأوسط من حديث علي، وإنما هو في المعجم الصغير ٢/ ١٣٠.
(٧) الكامل في الضعفاء ٥/ ١٨٧٥.
(٨) الكامل ٢/ ٥٠٧.
(٩) حلية الأولياء ٩/ ٢٤٨.

وأخرجه البزار[١] والطبراني في الكبير[٢] والخطيب في التاريخ[٣] من طريق عكرمة عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر، وعندهم بعد قوله «وهو مؤمن»: «فإذا تاب تاب الله عليه».

وعند الطبراني في الأوسط[٤] عن أبي سعيد بلفظ: «فإذا تاب رجع إليه».

وأخرجه عبد الرزاق[٥] ومسلم[٦] وأبو داود[٧] والنسائي[٨] عن أبي هريرة، وبعد قوله «وهو مؤمن»: «والتوبة معروضةٌ بعدُ».

وأخرجه عبد بن حُمَيد[٩] والحكيم الترمذي[١٠] وسمُّويه وابن الضريس عن أبي سعيد، والحكيم الترمذي[١١] عن عائشة.

وذكر ابن عدي في «الكامل»[١٢] في ترجمة إسماعيل بن يحيىٰ بن عبيد الله التميمي عن شعبة عن الحَكَم عن إبراهيم عن علقمة قال: خطبنا عليٌّ بالكوفة فقال: قال رسول الله ﷺ ... الحديث.

---

(١) كشف الأستار عن زوائد البزار للهيثمي ١/ ٧٤.

(٢) المعجم الكبير ١٢/ ٣٤٦.

(٣) تاريخ بغداد ١٢/ ٤٩٩.

(٤) المعجم الأوسط ١/ ٢٩٩.

(٥) مصنف عبد الرزاق ٧/ ٤١٦.

(٦) صحيح مسلم ١/ ٤٦.

(٧) سنن أبي داود ٥/ ٢٢٠.

(٨) سنن النسائي ص ٧٤٢.

(٩) المنتخب من مسند عبد بن حميد ٢/ ٩٣.

(١٠) نوادر الأصول ١/ ٢٢٠.

(١١) السابق ١/ ٢١٦.

(١٢) الكامل في الضعفاء ١/ ٢٩٨.

وأورده في ترجمة يحيىٰ بن هاشم[١]: نا أظنُّه عن شعبة عن الحكم عن إبراهيم بهذا الإسناد.

وأورده في ترجمة الحكم بن ظهير[٢] عن عاصم عن زر عن عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ مثله.

(**والصحابة** ﷺ **ما اعتقدوا مذهب المعتزلة**) بل ولا ذهب فهمهم (**في الخروج عن الإيمان بالزنا**) وشرب الخمر والسرقة والانتهاب والغَلِّ، وإن وُجد في بعض رواياته لفظ الخروج والنزع فهو علىٰ المبالغة والتشديد (**ولكن معناه: غير مؤمن حقًّا**) وصدقًا، أو غير مؤمن (**إيمانًا تامًّا**) بشروطه (**كاملاً**) بالورع والمَخافة، وهذا (**كما يقال للعاجز المقطوع الأطراف**) كاليدين والرِّجْلين والأنف والأذن (**هذا ليس بإنسان**) وهو صحيح (**أي ليس له الكمال الذي هو وراء حقيقة الإنسانية**) وأورد صاحب القوت هذا الحديث وقال[٣]: معناه: كامل الإيمان أو مؤمن حقًّا؛ لأن حقيقة الإيمان كمال الخوف والورع؛ إذ الأمة مجمعة أن أهل الكبائر ليسوا بكافرين، وإذا فسق بالزنا وشرب الخمر خرج من حقيقة الإيمان وهو الخوف والورع، ولم يخرج من اسمه [ومعناه] وهو التصديق والتزام الشريعة، وفيه معنىٰ لطيف كأنه يرتفع عنه إيمان الحياء؛ لأن النبي ﷺ قال: «الحياء من الإيمان»، والمستحي لا يكشف عورته علىٰ حرام، ويبقىٰ إيمان الإسلام والتوحيد وإيجاب الأحكام.

تنبيه:

قال[٤] الفخر الرازي[٥]: الأعمال خارجة عن مسمَّىٰ الإيمان، والقائلون بأنها

---

(١) السابق ٧/ ٢٧٠٧.

(٢) السابق ٢/ ٦٢٧.

(٣) قوت القلوب ٢/ ٦٤.

(٤) شرح العمدة للنسفي ص ٣٧٣ - ٣٧٧.

(٥) معالم أصول الدين للرازي ص ١٣٨ - ١٣٩ (ط - دار الكتاب العربي ببيروت).

داخلة تحت اسم الإيمان اختلفوا، فقال الشافعي رحمه الله: الفسق لا يُخرِج عن الإيمان. وهذا في غاية الصعوبة؛ لأنه إذا كان [الإيمان] اسمًا لمجموع أمور فعند فوات بعضها يفوت ذلك المجموع؛ إذ المجموع ينتفي بانتفاء جزئه، فوجب أن [لا] ينتفي الإيمان، وأما المعتزلة والخوارج فأصلهم مطَّرد.

لنا أن الأعمال عُطفت علىٰ الإيمان في غير موضع من كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، والمعطوف غير المعطوف عليه، ولأنه شرطٌ لصحة الأعمال، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه: ١١٢] والشرط غير المشروط. وقال الله تعالىٰ: ﴿وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝١﴾ [الأنفال: ١] ولو لم يكن الإيمان معروفًا عندهم لكان ذلك شرطًا غير مفيد، وقد خاطب باسم الإيمان ثم أوجب الأعمالَ فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] وهذا دليل التغايُر، وقصر اسم الإيمان علىٰ التصديق، ولهذا فزع أعداء الله تعالىٰ عند معاينة العذاب والبأس إلىٰ التصديق دون غيره من الأعمال، نحو قول فرعون لمَّا أدركه الغرق: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [يونس: ٩٠] وقول قوم يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ۝٨٤﴾ [غافر: ٨٤] وتشبُّثهم بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم عند بيت المقدس - لا يتم؛ لأن المراد بهذا الإيمان التصديق أيضًا، غير أن المراد به تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجُّه إلىٰ بيت المقدس، ويحتمل أن يُراد به نفس الصلاة إلا أنها سُمِّيت إيمانًا مجازًا، إما لأنها لا تصح بدون الإيمان فكان الإيمان شرط جوازها وسبب قبولها، أو لدلالتها علىٰ الإيمان، علىٰ أن [الإسلام] اسم محمول علىٰ المجاز بالإجماع؛ فإنهم ما جعلوا الإيمان اسمًا لكل فرد من أفراد العبادات حتىٰ لا يكون الخارج عن الصلاة خارجًا عن الإيمان، ولا مفسد الصلاة مفسدًا للإيمان، وكذا هذا في الصوم والحج، ثم إطلاق اسم الجملة علىٰ كل فرد من أفراد الجملة مجاز،

وإذا كان الاسم مجازًا كان حملُه علىٰ ما ذكرنا أحق؛ لِما فيه من مراعاة معنىٰ اللغة. والله أعلم.

(مسألة) ثانية من المسائل الثلاث في بيان زيادة الإيمان ونقصانه واختلاف الأقوال فيه (**فإن قلتَ: فقد اتَّفق السلف**) رحمهم الله تعالىٰ (**علىٰ أن الإيمان يزيد وينقُص**) وفسَّروه بأنه (**يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، فإذا كان التصديق هو الإيمان**) والإيمان هو التصديق، ولا يتزايد في نفسه (**فلا يُتصوَّر فيه زيادة ولا نقصان**) أي لا يزيد بانضمام الطاعات إليه، ولا ينقص بارتكاب المعاصي؛ إذ التصديق في الحالين علىٰ ما [كان] قبلهما[1]، وهذا مخالف لِما ذهب إليه السلف، فكيف التطبيق بين القولين؟ ثم إن المراد بالسلف هنا: القائلين بزيادته ونقصه جماعة من الصحابة: عمر بن الخطاب، وعلي، وابن مسعود، ومعاذ، وأبو الدرداء، وابن عباس، وابن عمر، وعمَّار، وأبو هريرة، وحذيفة، وعائشة، ﷺ. ومن التابعين: كعب الأحبار، وعُرْوة، وطاووس، وعمر بن عبد العزيز. ومن الأئمَّة: الشافعي، وأحمد، وإسحاق، كما رواه اللالكائي في كتاب السنة[2]. وإليه ذهب البخاري فقال في أول كتاب الإيمان[3]: وهو قول وعمل، يزيد وينقص. بل رُوي[4] عنه بسند صحيح أنه قال: لقيتُ أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار، فما رأيتُ أحدًا يختلف فيه. وبه قال عامَّة الأشاعرة ومن المتكلمين أهل النظر والفقهاء والصوفية. وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يزيد الإيمان ولا ينقص[5]. واختاره أبو منصور الماتريدي،

---

(١) شرح العمدة ص ٣٨٠.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي ٣/ ٨٩٢ - ٨٩٤.

(٣) صحيح البخاري ١/ ١٩.

(٤) فتح الباري ١/ ٦١. وهذا القول ملفق من روايتين ذكرهما اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ١٧٤، ٣/ ٨٨٩.

(٥) انظر: منح الروض الأزهر لملا علي القاري ص ٣٨٣. شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص ٤٦٦ - ٤٧١.

ومن الأشاعرة إمام الحرمين[١] وجمعٌ كثير، وتوقَّف مالك عن القول بنقصانه، هذا هو المشهور من مذهبه، علىٰ أنه اختلف قوله - كما في رواية العتبية - علىٰ الاحتمالات الثلاث.

ورأيت في «الأسماء والصفات» لأبي منصور البغدادي نقل عن الأشعري في مقالاته[٢] عن أبي حنيفة ما نصه: وقال إن الإيمان لا يتبَّعض، ولا يزيد، ولا ينقُص، ولا يتفاضل الناسُ فيه. وحكىٰ غسَّان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه أنه [لا] يزيد ولا ينقص. ا.هـ. نص مقالات الأشعري، وهذا الذي حكاه غسان وجماعة عنه هو بعينه قول مالك، ولكن لم يشتهر في المذهب[٣].

وقد شرع المصنف في تحقيق هذه المسألة، حيث قال: **(فأقول: السلف)** الصالحون **(هم الشهود العُدول)** لأخبار وردت في ذلك، منها: «خير القرون قَرْني، ثم الذين يلونهم». وقد أثنىٰ عليهم الله سبحانه في مواضع من كتابه العزيز، منها قوله: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾ [المائدة: ١١٩، التوبة: ١٠٠، المجادلة: ٢٢، البينة: ٨] ومنها: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ﴾ [التوبة: ١٠٠] **(وما لأحد)** ممَّن بعدهم **(عن قولهم)** الذي قالوه، ورأيهم الذي رأوه **(عدول)** أصلاً، وبين «العدول» و«العدول» جِناس تام **(فما ذكروه)** وذهبوا إليه **(حق)** ثابت لا ننكره **(وإنما الشأن في فهمه)** أي فهم ما

---

(١) الإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٩٩ ونصه: «فإن قيل: فما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه؟ قلنا: إذا حملنا الإيمان علىٰ التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا، كما لا يفضل علم علما، ومن حمله علىٰ الطاعة سرا وعلنا - وقد مال إليه القلانسي - فلا يبعد علىٰ ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وهذا مما لا نؤثره».

(٢) تقدم ذلك قريبا.

(٣) قال أبو الوليد ابن رشد في المقدمات الممهدات ١/ ٥٧ (ط - دار الغرب الإسلامي): «روي عن مالك أنه كان يطلق القول بزيادة الإيمان، ويكف عن إطلاق نقصانه؛ إذ لم ينص الله تعالىٰ إلا علىٰ زيادته، وروي عنه أنه قال عند موته لابن نافع وقد سأله عن ذلك: قد أبرمتموني، إني تدبرت هذا الأمر فما من شيء يزيد إلا وهو ينقص، الإيمان يزيد وينقص. وهو الصحيح».

قالوه، وحملِه علىٰ أحسن مَحامله، ولذا قال الفخر الرازي[١]: الخلاف مبنيٌّ علىٰ أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان وعدمه، فعلىٰ الأول إن كان علىٰ وجه الرُّكنية كما نُقل عن الخوارج أو علىٰ وجه التكميل كما نُقل عن المحدِّثين يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها. وعلىٰ الثاني، لا؛ لأنه اسم للتصديق الجازم مع الإذعان، وهذا لا يتغيَّر بضم الطاعات ولا المعاصي [إليه] وسيأتي البحث فيه (**وفيه دليل علىٰ أن العمل**) بالجوارح (**ليس من أجزاء الإيمان**) التي تتركَّب منها ماهيَّته (**و**) لا من (**أركان وجوده**) بحيث لا يوجد ولا يتحقَّق إلا به، كما هو شأن الرُّكنية (**بل هو مزيد عليه، يزيد به**) إذا وُجد معه، وينقص إذا انعدم (**والزائد موجود، والناقص موجود**) وهو العمل (**و**) لا يخفَىٰ أن (**الشيء لا يزيد بذاته، فلا يجوز أن يقال: الإنسان يزيد برأسه**) لأنه جزؤه الذي تتم به إنسانيتُه (**بل يقال: يزيد بِلحيته**) بكسر اللام: الشعر النازل علىٰ الذقن، والجمع: لِحىٰ، مثل: سِدْرة وسِدَر[٢] (**وسَمْته**)[٣] وهو السكينة والوقار (**ولا يجوز أن يقال: الصلاة تزيد بالركوع والسجود**) فإنهما من صلب الصلاة، كما يُعرَف من حدِّها الشرعي: ذات ركوع وسجود (**بل تزيد بالآداب والسنن**) الواردة في السنَّة.

وقال المصنف في «المنقذ من الضلال»[٤]: وكما أن في الأدوية أصولاً هي أركانها وزوائد هي متمِّماتها لكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها، كذلك السنن والنوافل [متمِّمات] لتكميل آثار أركان العبادات.

(**فهذا تصريح بأن الإيمان له وجود**) في حدِّ ذاته (**ثم بعد الوجود يختلف**

---

(١) المسامرة ص ٤١.

(٢) المصباح المنير للفيومي ص ٢١٠، وحكىٰ فيه ضم اللام أيضا.

(٣) كذا في نسخة الشارح، وفي المتن: وسِمَنه. بالنون، وهو الأوفق للسياق؛ إذ الحديث هنا عن الصفات الجسمانية وليس المعنوية.

(٤) المنقذ من الضلال ص ١١٦.

حاله بالزيادة والنقصان) ويُفهَم منه أن[١] الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات، والحنفية لا يمنعون ذلك، وإلىٰ هذا أشار المصنف فقال:

(فإن قلتَ: فالإشكال) باقٍ لم يندفع و**(قائم في أن التصديق)** الذي هو مفهوم الإيمان **(كيف يزيد وينقص)** ويتبعَّض ويتجزَّأ **(وهو خُصلة واحدة)**؟ والخُصلة بالضم: الحالة، والخصلة تشير إلىٰ أنه بسيط، وبساطته تقتضي عدم قبوله الزيادة والنقص **(فأقول: إذا تركنا المداهنة)** أي المسالمة والمصالحة **(ولم نكترث)** أي لم نُبَالِ **(بتشغيب مَن تشغَّب)** أصل الشَّغَب: تهييج الشر، يقال: شَغَبَ القومُ وعليهم وبهم شَغَبًا، من باب نفع[٢] **(وكشفنا الغطاء)** أي السِّتر عن وجه المراد **(ارتفع الإشكال)** القائم في المسألة **(فنقول: الإيمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجُه)**:

الوجه **(الأول: أنه يطلق للتصديق)** الجازم **(بالقلب)** وهو مفهوم لغويٌّ، كما تقدَّم **(علىٰ سبيل الاعتقاد)** أي بعقد القلب عليه، وهو معنىٰ «الجازم» **(و)** علىٰ سبيل **(التقليد)** للغير ممَّن يعتقد صلاحه **(من غير)** حصول **(كشفٍ)** له في سر من أسراره، بل **(و)** من غير **(انشراح صدر)** لِما يلقَىٰ إليه من الأمور المتعلقة به **(وهو إيمان العوامِّ)** جمع عامَّة، وهم ضد الخواصِّ. ولمَّا كان ربما يُظَن من ذِكر العوامِّ أن المراد بهم السُّوقة خاصةً فأضرب علىٰ ذلك وقال: **(بل إيمان الخَلْق كلهم)** فدخل فيهم المشتغلون بالعلوم الظاهرة ممَّن لم يُكشَف لهم من أسرار الحق شيءٌ، فهم كذلك بمنزلة العوامِّ، وإيمانهم كإيمانهم، بل ربما أن بعض السُّوقة إذا أُلقي إليه شيء من خواصِّ الإيمان يتلقَّاه بالإقبال عليه، وهؤلاء بمعزل عنه؛ لِما نشأ في طباعهم من تحصيل علومهم العُجْب والحسد والكِبْر وسائر المَذامِّ، فلا يستقر في قلبه ما يُلقَىٰ إليه حسبما أَلِفَه من طبعه من مناقضة ومنع وردٍّ وإبطال، كما تقدَّمت إليه الإشارة في أول الكتاب **(إلا الخواص)** من الناس المستثنون

---

(١) المسامرة ص ٤٣.

(٢) انظر: تاج العروس ٣/ ١٤٩.

من هؤلاء، وهم الذين أفاض الله علىٰ قلوبهم بأنوار المعارف، وحلاَّهم بحِلية الوقار والسكينة، وأنعم عليهم بأنواع اللطائف. وهذا السياق من المصنف يؤيِّد القائلين بصحة إيمان المقلِّد؛ لوجود أصل التصديق عنده، وقد تقدم الكلام علىٰ هذه المسألة قريبًا (**وهذا الاعتقاد عقدة**) أي بمنزلة عقدة (**علىٰ القلب، تارةً تشتد وتقوىٰ، وتارةً تضعُف وتسترخي**) ثم ضرب له مَثَلاً في الشاهد فقال: (**كالعقدة علىٰ الخيط مثلاً**) فإنه مشاهَد فيه ذلك (**ولا تستبعد**) أيها السامع (**هذا**) الذي ذكرتُه لك (**واعتبِرْ باليهودي وصلابته**) أي شدته (**في عقيدته**) السخيفة (**التي لا يمكن نزعها**) وإخراجها (**منه بتخويف**) وتهديد (**وتحذير**) من النَّكال به (**ولا بتخييل**) وتصوير للعقائد الحقَّة له (**و**) لا بزجر و(**وعظ**) ونصيحة باللِّين والاستمالة (**ولا بتحقيق وبرهان**) علىٰ تلك المسائل التي تُلقَىٰ عليه (**وكذلك**) حال (**النصراني والمبتدعة**) من المعتزلة والخوارج والرافضة، وهذا مشاهَد لمَن حادَثَهم في العقائد الدينية (**وفيهم من يمكن تشكيكه**) أي إدخال الشك عليه (**بأدنىٰ كلام**) وأقرب إيهام (**ويمكن استنزاله عن**) عصم (**اعتقاده بأدنىٰ استمالة**) وتخييل (**أو**) أدنىٰ (**تخويف**) وتهديد (**مع أنه غير شاكٍّ في عقده**) أي فيما عقده بقلبه (**كالأول**) أي كالمتصلِّب في عقيدته (**ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم**) والتصميم في الأمر: المضيُّ فيه (**وهذا موجود في الاعتقاد الحق أيضًا، والعمل يؤثِّر في نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثِّر سقيُ الماء في نماء الأشجار، ولذلك قال الله تعالىٰ**) في سورة براءة: (﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾) [التوبة: ١٢٤] أي[1] السورة بزيادة العلم الحاصل من تدبُّرها وبانضمام الإيمان بها وبما فيها إلىٰ إيمانهم (**وقال تعالىٰ**) في سورة الفتح: (﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾) [الفتح: ٤] وفي المدثر: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١] وفي آل عمران: ﴿فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٧٣] وفي الأحزاب: ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴿٢٢﴾﴾ [الأحزاب: ٢٢] (**وقال ﷺ فيما يُروَىٰ**) عنه (**في بعض**

(١) تفسير البيضاوي ٣/ ١٠٢.

الأخبار: الإيمان يزيد وينقص) قال العراقي[(١)]: أخرجه ابن عدي في «الكامل»[(٢)] وأبو الشيخ في كتاب «الثواب» من حديث أبي هريرة، وقال ابن عدي: باطل، فيه أحمد بن محمد بن حرب المُلْحَمي[(٣)]، يتعمَّد الكذب[(٤)]. وهو عند ابن ماجه[(٥)] موقوف علىٰ أبي هريرة وابن عباس وأبي الدرداء.

قلت: ونص القوت[(٦)]: وروينا في حديث واثلة بن الأسقع: «الإيمان يزيد وينقُص». ورُوي ذلك عن جماعة من الصحابة لا تُحصَىٰ كثرتهم[(٧)]. ا.هـ.

وأخرجه ابن عدي في «الكامل»[(٨)] في ترجمة معروف بن عبد الله الخيَّاط الدمشقي قال: حدثنا واثلة بلفظ: «الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ولا يكون قولًا بلا عمل»[(٩)]. ثم قال: هو مُنكَر، والحمل فيه علىٰ معروف[(١٠)].

وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي في الحلية[(١١)]، وهو عند الحاكم[(١٢)]

---

(١) المغني ١/ ٦٩.

(٢) الكامل في الضعفاء ١/ ٢٠٣ ولفظه: «الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ومن قال غير ذلك فهو مبتدع».

(٣) قال السمعاني في الأنساب ٥/ ٣٧٧: «هذه النسبة إلىٰ الملحم، وهي ثياب كانت تنسج بمرو من الإبريسم قديما».

(٤) زاد ابن عدي: «ويلقن فيتلقن».

(٥) سنن ابن ماجه ١/ ٩٨.

(٦) قوت القلوب ٢/ ٧١.

(٧) عبارة القوت: «عن جماعة من الصحابة ومن لا يحصىٰ من التابعين».

(٨) الكامل في الضعفاء ٦/ ٢٣٢٧.

(٩) تمام الحديث: «ولا عملا بلا قول، وعليكم بالسنة فالزموها».

(١٠) لم أقف علىٰ هذه العبارة في الكامل، وإنما فيه: «وهذه الأحاديث لمعروف عن واثلة منكرة جدا».

ثم قال في آخر الترجمة: «ومعروف الخياط هذا عامة ما يرويه وما ذكرته أحاديث لا يتابع عليها».

(١١) حلية الأولياء ٩/ ١١٥ موقوفا علىٰ الشافعي، ولفظه: «الإيمان قول وعمل، يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية». ثم تلا هذه الآية: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾.

(١٢) لم أقف عليه في المستدرك.

بلفظ ابن عدي الذي سقناه، فالذي تحصَّل لنا من هذا أنه رواه أربعة من الصحابة، وظاهر سياق القوت يقتضي أنه موقوف على واثلة رضي الله عنه.

وروى أبو إسحاق الثعلبي في تفسيره[1] من رواية علي بن عبد العزيز، عن حبيب بن عيسى بن فروخ، عن إسماعيل بن عبد الرحمن، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر: قلنا: يا رسول الله، إن الإيمان يزيد وينقُص؟ قال: «نعم، يزيد حتى يُدخِل صاحبَه الجنة، وينقص حتى يُدخِل صاحبَه النار».

(**وذلك بتأثير الطاعات في القلب**) ونقصه بعدم تأثيرها فيه، بل بتأثير أضدادها وهي المعاصي (**وهذا**) المقام (**لا يدركه إلا مَن راقب أحوال نفسه**) أي تأمل فيها بالمراقبة (**في أوقات المواظبة**) أي الملازمة (**على**) أنواع (**العبادة**) من صلاة وصوم وتلاوة وغيرها (**و**) ذلك حصوله في (**التجرُّد**) أي الانفراد (**لها**) أي للعبادة (**بحضور القلب**) وانشراح الصدر (**مع أوقات الفتور**) أي الكسل والبطالة (**وإدراك التفاوت في السكون إلى عقائد الإيمان في هذه**) الأوقات فتتضح له حقائق (**الأحوال**) وتنحل عنه عُقَد الإشكال (**حتى يزيد عقده**) القلبي (**استعصاءً**) استفعال من العصيان (**على من يريد حله**) وتردعه (**بالتشكيك**) أي بإدخال الشك عليه (**بل من يعتقد في اليتيم**) وهو فاقد الأب (**معنى الرحمة**) أي رقَّة القلب (**إذا عمل بموجَب اعتقاده**) بفتح الجيم (**فمسح رأسه**) من ورائه إلى قُدَّام، كما ورد به حديث (**وتلطَّف به أدرك من باطنه**) وأحسَّ (**تأكيد الرحمة و**) وجد في نفسه (**تضاعُفَها بسبب**) ذلك (**العمل، وكذلك معتقِد التواضع إذا عمل بموجَبه**) بفتح الجيم (**عملاً**) ما (**مقبلاً**) على غيره (**أو ساجدًا لغيره**) أي خاضعًا على هيئة الساجد (**أحس**) أي أدرك في الحين (**من قلبه بالتواضع عند إقدامه على الخدمة، وهكذا**) حال (**جميع صفات القلب**) الحميدة والذميمة (**تصدُر منها أعمال الجوارح، ثم يعود أثر الأعمال عليها فيؤكِّدها ويزيدها**) وينمِّيها كما تنمو الشجرة بسَقْي المياه

---

(١) الكشف والبيان للثعلبي ٣/ ٢١١ وليس فيه أول السند، وإنما قال: «روى مالك عن نافع ...» الخ.

(وسيأتي هذا) البحث (في ربع المنجيات والمهلكات) لشدة تعلُّقه بها (عند بيان وجه تعلُّق الباطن بالظاهر و) وجه تعلُّق (الأعمال بالعقائد والقلوب؛ فإن ذلك من جنس تعلُّق) عالَم (المُلْك) بضم الميم (بالملكوت، وأعني بالمُلْك: عالَم الشهادة) من المحسوسات الطبيعية (المدرَك بالحواس، وبالملكوت: عالَم الغيب) المختص (المدرَك بنور البصيرة والقلب) وما ينبعث منه (من عالَم الملكوت) لأنه مما يُدرَك بنور البصيرة (والأعضاء وأعمالها) الصادرة عنها (من عالَم المُلْك) لأنه مما يُدرَك بالحس (وللطف الارتباط ودقَّته بين العالَمين): المُلْك والملكوت (انتهىٰ) الحال (إلىٰ حدِّ ظنِّ بعض الناس) من الذين يدَّعون المعرفة (اتِّحاد أحدهما بالآخَر، وظن آخرون أنه) لا أصل لعالَم الملكوت، وقالوا: (لا عالَم إلا عالَم الشهادة، وهو هذه الأجسام المحسوسة) ولم يتعدَّوا عن طَوْر جهلهم لعدم نور البصيرة (ومَن أدرك الأمرين) ووفىٰ ذلك (وأدرك تعدُّدهما) وأن كلاًّ منهما عالَم مستقل بذاته (ثم) أدرك (ارتباطهما) مع البعض (عبَّر عنه) بلسان المقال (فقال[1]:

رقَّ الزجاجُ ورقَّت الخمرُ وتشابها فتشاكل الأمـرُ

فكأنما خمرٌ ولا قَدَحٌ وكأنَّما قدح ولا خمـرُ)

وقال المصنف في القِسم الرابع من أواخر كتابه «المقصد الأسنىٰ»[2] وهو خاتمة الكتاب، استطرد فيها بذِكر بعض كلمات الصوفية وما يَرِدُ عليها وما يُجاب عنها، فقال: ومنها الاتحاد ... ثم ذكر كلامًا طويلاً في آخره: وهذه مَزَلَّة قَدَمٍ؛ فإنَّ

---

(١) البيتان للوزير إسماعيل بن عباد الطالقاني المعروف بالصاحب. يتيمة الدهر للثعالبي ٣/ ٣٠٤ (ط - دار الكتب العلمية). وفيات الأعيان لابن خلكان١/ ٢٣٠. سير أعلام النبلاء للذهبي ١٦/ ٥١٣. نهاية الأرب للنويري ٧/ ٣٩. مرآة الجنان لليافعي ٢/ ٣١٨. قال اليافعي: وهذان البيتان يتمثل بهما في الأمور المحتملة المتشابهة، وممن يتمثل بهما شيخ عصره وإمام دهره شهاب الدين السهروردي.

(٢) المقصد الأسنىٰ في شرح معاني أسماء الله الحسنىٰ ص ١٦٤ - ١٦٥.

مَن ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما [لم] يتميَّز له أحدهما عن الآخر فينظر إلىٰ كمال ذاته وقد تزيَّن بما تلألأ فيه من حِلية الحق فيظن أنه هو فيقول: أنا الحق، وهو غالط غلط النصارىٰ، حيث رأوا ذلك في ذات عيسىٰ ﷺ فقالوا: هو الإله، بل غلط من ينظر في مرآة انطبعت فيها صورة متلوِّنة [بتلوُّنه] فيظن أن تلك الصورة [هي] صورة المرآة، وأن ذلك اللون لون المرآة، وهيهات! بل المرآة في ذاتها لا لون لها، وشأنها قبول صور الألوان علىٰ وجه يتخايل إلىٰ الناظرين إلىٰ ظاهر الأمور أن ذلك هو صورة المرآة حقًّا، حتىٰ إن الصبي إذا رأىٰ إنسانًا في المرآة ظن أن الإنسان في المرآة، فكذلك القلب خالٍ عن الصور في نفسه وعن الهيئات، وإنما هيئاته قبول معاني الهيئات والصور والحقائق، فما يحله يكون كالمتَّحد به لا أنه [متحد به] تحقيقًا، ومن لا يعرف الزجاج والخمر إذا رأىٰ زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينهما، فتارةً [يقول] لا خمر، وتارةً يقول: لا زجاجة، كما عبَّر عنه الشاعر، حيث قال ... وساق البيتين المذكورين.

وقال في «مشكاة الأنوار» ما نصه[1]: ولا يبعُد أن يفاجئ الإنسان مرآةً فينظر فيها ولم يرَ المرآة قط فيظن أن الصورة التي تُرَىٰ في المرآة هي صورة المرآة متَّحدة بها، ويرىٰ الخمر في الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج، فإذا صار ذلك عنده مألوفًا ورسخ فيه قدمه استغرق فقال ... وساق البيتين المذكورين، ثم قال: وفرقٌ بين أن يقول: الخمر قدح، وبين أن يقول: كأنَّه القدح، وهذه الحالة إذا غلبت سُمِّيت بالإضافة إلىٰ صاحب الحالة: فناء، بل فناء الفناء.

(**ولنرجع إلىٰ المقصود، فإن هذا**) الذي ذكرناه (**اعتراض**) أي كلام معترض بين كلامين (**خارج عن علم المعاملة**) الذي نحن بصدده (**ولكن بين العِلْمينِ أيضًا اتصال وارتباط**) كما بين العالَمينِ (**فلذلك ترىٰ علوم المكاشفة**) لسطوعها (**تتسلَّق**) أي تتطلَّع بخُفْية (**كل ساعة إلىٰ علوم المعاملة إلىٰ أن يكفَّ**) أي يحبس

(١) مشكاة الأنوار في توحيد الجبار ص ٥٩ - ٦٠.

(عنها بالتكلُّف) الشديد **(فهذا وجه زيادة الإيمان بالطاعة بموجَب هذا الإطلاق)** بفتح الجيم **(ولهذا قال علي كرَّم الله وجهه: إن الإيمان لَيبدو لُمْعة بيضاء، فإذا عمل العبد الصالحات نمت وزادت حتىٰ يبيضَّ القلب كله، وإن النفاق لَيبدو نكتة سوداء، فإذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتىٰ يسودَّ القلب كله فيُطبَع عليه، فذلك هو الختم. وتلا قوله تعالىٰ:** ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم﴾ [المطففين: ١٤] **الآية)** هكذا أورده صاحب القوت[1] في باب الاستثناء في الإيمان، إلا أنه قال: إن الإيمان يبدو، وإن النفاق يبدو. من غير لام فيهما، وقال: فإذا انتهك المحارمَ العبدُ. وفيه: فذلك هو الختم، ثم قرأ ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾﴾.

ويُروَىٰ بوجه آخر قال: إن الإيمان يبدو لُمْظة بيضاء في القلب، فكلما ازداد الإيمان عِظَمًا ازداد ذلك البياض، فإذا استكمل الإيمانَ ابيضَّ القلبُ كله، وإن النفاق يبدو لُمْظة سوداء، فكلما ازداد النفاق عِظَمًا ازداد ذلك السواد، فإذا استكمل النفاق اسودَّ القلب كله، وايمْ الله، لو شققتم عن قلب مؤمن لوجدتموه أبيض، ولو شققتم عن قلب منافق لوجدتموه أسود.

قال السيوطي في «الجامع الكبير»[2]: هكذا أخرجه ابن المبارك في الزهد[3]، وابن أبي شيبة في المصنَّف[4]، وأبو عُبَيد في الغريب[5]، ورُسْته في الإيمان، والبيهقي[6]، واللالكائي في السنَّة، والأصبهاني في الحُجَّة[7].

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٦٩.

(٢) كنز العمال ١/ ٤٠٦ - ٤٠٧.

(٣) الزهد لابن المبارك ص ٣٩٨.

(٤) مصنف ابن أبي شيبة ١٠/ ٨٧.

(٥) غريب الحديث لأبي عبيد ٤/ ٣٥٣.

(٦) شعب الإيمان للبيهقي ١/ ١٤٤.

(٧) الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم الأصبهاني ٢/ ١٥٣.

قلت: ومن طريق أبي عبيد أخرجه اللالكائي في كتاب السنة[١] مختصرًا، وساق سنده من طريق دعلج بن أحمد، حدثنا علي بن عبد العزيز قال: قال أبو عبيد ... فذكره.

وقال الأصمعي: [اللُّمْظة] مثل النكتة أو نحوها.

وفي كتاب الحلية[٢] في ترجمة حذيفة بمعنىٰ ما ورد عن علي ﷺ.

(الإطلاق الثاني: أن يُراد به) أي الإيمان **(التصديق)** الجازم **(والعمل جميعًا)** فالأول مفهوم الإيمان، والثاني مفهوم الإسلام، وهذا التغايُر في المفهومين لا يورِث انفكاكَ أحدهما عن الآخَر في الحكم، فهما متَّحدان في اعتبار الصدق، وهل إطلاق الإيمان علىٰ العمل يكون حقيقة أو مجازًا؟ فمَن نظر إلىٰ أن الأعمال تكون من الإيمان جعله مجازًا، وأما علىٰ القول بأنه مركَّب من التصديق والعمل فيكون حقيقة **(كما قال ﷺ: الإيمان بضع وسبعون بابًا)** قال العراقي[٣]: وذكره بعد هذا فزاد فيه: أدناها إماطة الأذىٰ عن الطريق. [أخرجه] البخاري[٤] ومسلم[٥] من حديث أبي هريرة: الإيمان بضع وسبعون شعبة. زاد مسلم في رواية: فأفضلها قول

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٤١ ولفظه: إن الإيمان يبدأ لمظة في القلب، كلما ازداد الإيمان ازدادت اللمظة.

(٢) حلية الأولياء ١/ ٢٧٢، ٢٧٣ من رواية عمارة بن عمير عن أبي عمار عنه قال: «إن الفتنة تعرض علىٰ القلوب، فأي قلب أشربها نكتت فيه نكتة سوداء، فإن أنكرها نكتت فيه نكتة بيضاء، فمن أحب منكم أن يعلم أصابته الفتنة أم لا فلينظر، فإن كان يرىٰ حراما ما كان يراه حلالا أو يرىٰ حلالا ما كان يراه حراما فقد أصابته الفتنة». ومن رواية سليمان بن ميسرة عن طارق بن شهاب عنه قال: «إذا أذنب العبد نكتت في قلبه نكتة سوداء، فإن أذنب نكتت في قلبه نكتة سوداء، حتىٰ يصير قلبه كالشاة الربداء».

(٣) المغني ١/ ٦٩.

(٤) صحيح البخاري ١/ ٢٠.

(٥) صحيح مسلم ١/ ٣٨.

لا إله إلا الله، وأدناها ... فذكره. ورواه بلفظ المصنفِ الترمذيُّ[(١)] وصحَّحه.

قلت: أخرجه البخاري في أول صحيحه عن المُسنِدي، عن أبي عامر العَقَدي، عن سليمان بن بلال، عن عبد الله بن دينار، عن أبي صالح، عن أبي هريرة رفعه: «الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان». ورواه مسلم من طريق سُهَيل بن أبي صالح عن عبد الله بن دينار: بضع وستون أو بضع وسبعون، علىٰ الشك. وعند أبي داود[(٢)] والترمذي والنسائي[(٣)] من طريقه: بضع وسبعون، من غير شكٍّ. ورجَّح[(٤)] البيهقي[(٥)] رواية البخاري بعدم شكِّ سليمان، وعُورض بوقوع الشك عنه عند أبي عَوانة ورُجِّح؛ لأنه المتيقَّن، وما عداه مشكوك فيه.

وعند ابن عدي في «الكامل»[(٦)] من رواية ثابت بن محمد عن الثوري عن أبي الزبير عن جابر بلفظ: بضع وستون.

(و) كما (**قال ﷺ: لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني**) تقدم الكلام عليه قريبًا، والرواية: حين يزني وهو مؤمن.

(**وإذا دخل العمل في مقتضىٰ لفظ الإيمان**) أي مفهومه، سواء علىٰ الرُّكنية أو علىٰ وجه التكميل (**لم تَخْفَ**) علىٰ المتأمِّل (**زيادته**) أي العمل (**ونقصانه، وهل يؤثِّر ذلك في زيادة الإيمان الذي هو مجرَّد التصديق**) الجازم؟ (**هذا فيه نظر**) لأن

---

(١) سنن الترمذي ٤/ ٣٦٠.

(٢) سنن أبي داود ٥/ ٢١٦.

(٣) سنن النسائي ص ٧٦٠.

(٤) إرشاد الساري للقسطلاني ١/ ٩٢.

وانظر: فتح الباري لابن حجر ١/ ٦٧.

(٥) شعب الإيمان ١/ ٨٨ ونصه: «وهذا شك وقع من سهيل بن أبي صالح في: بضع وستين، أو في: بضع وسبعين. وسليمان بن بلال قال: بضع وستون، لم يشك فيه، وروايته أصح عند أهل العلم بالحديث، غير أن بعض الرواة عن سهيل رواه من غير شك قال: بضع وسبعون».

(٦) الكامل في الضعفاء ٢/ ٥٢٣ بالشك.

هذا المفهوم لا يتغيَّر بضم الطاعات والمعاصي إليه **(وقد أشرنا إلىٰ أنه يؤثِّر فيه)** وأنه لا مانع من ذلك عقلاً. والله أعلم.

(الإطلاق الثالث: أن يُراد به) أي بالإيمان **(التصديق اليقيني)** أي[1] اليقين الذي هو مضمون التصديق، وهو أخص من التصديق؛ لكونه **(علىٰ سبيل الكشف)** برفع الساتر واطِّلاع ما وراء الحجاب **(وانشراح الصدر)** واتساعه لِما يَرِد عليه **(والمشاهدة بنور البصيرة)** وجودًا وشهودًا **(وهذا أبعد الأقسام عن قبول الزيادة)** وإليه الإشارة في قول علي رضي الله عنه: لو كُشف الغطاء ما ازددتُ يقينًا **(ولكني أقول: الأمر اليقيني الذي لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس إليه)** أي سكونها واستقرارها **(فليست طمأنينة النفس إلىٰ أن الاثنين)** من العدد **(أكثر من الواحد كطمأنينتها إلىٰ أن العالَم مصنوع حادث، وإن كان لا شك في واحد منهما)** إلا أن الأولىٰ من أجلىٰ البديهيات، والثانية من أخفىٰ النظريات **(فإن اليقينيَّات تختلف في درجات الإيضاح ودرجات طمأنينة النفس إليها، وقد تعرَّضنا لهذا)** البحث **(في فصل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة)** وتكلمنا علىٰ ما يناسب المقام **(فلا حاجة إلىٰ الإعادة)** والتكرار. وهذا يدل علىٰ تفاوُت نفس الذات، ومنع الحنفية هذا وقالوا: هو تفاوُت بأمور زائدة عليها، وعليه رُوي قول أبي حنيفة أنه قال: أقول: إيماني كإيمان جبريل، ولا أقول مثل إيمان جبريل؛ لأن المِثْلية تقتضي المساواةَ في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه، فلا أحد يسوِّي بين إيمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء، بل يتفاوت بأمور زائدة وقالوا: ما يُظَن من أن القطع يتفاوت قوةً إنما هو راجع إلىٰ جلائه وظهوره وانكشافه، فإذا ظهر القطع بحدوث العالَم بعد ترتيب مقدِّماته المؤدِّية إليه كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا «الواحد نصف الاثنين»، وإنما تفاوُتهما باعتبار أنه إذا لوحظ هذا كانت سرعة الجزم فيه ليست كالسرعة التي في الآخَر وهو «الواحد نصف الاثنين» خصوصًا

---

(١) المسامرة ص ٤٣ - ٤٦.

مع غَيْبة النظر عن ترتيب مقدِّمات حدوث العالَم عن الذهن، فيتخيَّل أن الجزم بأن الواحد نصف الاثنين أقوىٰ، وليس كذلك، إنما هو أجلىٰ عند العقل، فهم ومَن وافقهم يمنعون ثبوت ماهيَّة المشكك ويقولون: إن الواقع علىٰ أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضًا لها خارجًا عنها، لا ماهيَّة لها ولا جزء ماهية؛ لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها، ولو سلَّموا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كونُ التفاوت في أفراده بالشدة، فقد يكون بالأولوية وبالتقدم والتأخر، ولو سلَّموا أن ما به التفاوت في أفراد المشكك شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة إلىٰ البياض الكائن في العاج مأخوذ في ماهية البياض بالنسبة إلىٰ خصوص محلٍّ لا يسلِّمون أن ماهية اليقين منه لعدم دليل يوجبه، ولو سلَّموا أن ماهية اليقين تتفاوت لا يسلِّمون أنه يتفاوت بمقوِّمات الماهية بل بغيرها من الأمور الخارجة عنها العارضة لها، وقد أجابوا عن الظواهر الدالَّة علىٰ قبول الزيادة بأن الإيمان يتفاوت بإشراق نوره في القلب وزيادة ثمراته، فإن كانت زيادة إشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فلا خلاف في المعنىٰ بين القائلين والنافين؛ إذ يرجع النزاع إلىٰ أن الشدة والقوة التي اتفقوا علىٰ ثبوت التفاوت بها زيادةً ونقصانًا هل هي داخلة في مقوِّمات حقيقة اليقين أو خارجة عنها، فقد حصل الاتفاق من الفريقين علىٰ ثبوت التفاوت فيه بأمر معيَّن، والخلاف في خصوص نسبته إلىٰ تلك الماهية [لا عبرة به] وإن كانت زيادة إشراقه غير زيادة [القوة] فالخلاف ثابت، ومن الأمور الخارجة عن الماهية التي يثبت بها، وإلىٰ هذا أشار الإمام في «الإرشاد»[١]، حيث قال في جواب

---

(١) الإرشاد ص ٣٩٩ - ٤٠٠ ونصه: «فإن قيل: أصلكم يلزمكم أن يكون إيمان منهمك في فسقه كإيمان النبي ﷺ. قلنا: النبي عليه الصلاة والسلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك واختلاج الريب، والتصديق عرض لا يبقىٰ، وهو متوالٍ للنبي عليه الصلاة والسلام، ثابت لغيره في بعض الأوقات، زائل عنه في أوقات الفترات، فيثبت للنبي عليه الصلاة والسلام أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه بذلك أكثر، فلو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان وأريد بذلك ما ذكرناه لكان مستقيما».

سؤال: النبي من الأنبياء عليهم السلام يفضُل مَن عداه في الإيمان باستمرار تصديقه لاستمرار مشاهدة الموجِب للتصديق والجلال والكمال بعين البصيرة، بخلاف غيره حيث يعزُب عنه ويحضُر فيثبُت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الإيمان لا يثبُت لغيرهم إلا بعضها، فاستمرار حضور الجزم قد يُخال زيادة قوة في ذاته وليس إياه أو إياه، وليس داخلاً.

(وقد ظهر في جميع الإطلاقات أن ما قالوه من زيادة الإيمان ونقصانه حق) صحيح **(وكيف)** لا يكون ذلك **(وفي الأخبار أنه: يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرَّة من الإيمان)** تقدم الكلام عليه **(وفي بعض المواضع في خبر آخر: مثقال دينار)** مكان: مثقال ذرَّة. قال العراقي[1]: متفق عليه[2] من حديث أبي سعيد **(فأيُّ معنىٰ لاختلاف مقاديرهما إن كان ما في القلب لا يتفاوت)**؟ قد وقع في البخاري: مثقال حبة من خردل، كما تقدم، وفي بعض الروايات: وزن بُرَّة، وفي أخرىٰ: مقدار شَعِيرة. فاختلفت المقادير، وهو[3] علىٰ التمثيل، فيكون عيارًا في المعرفة لا في الوزن حقيقةً؛ لأن الخير أو الإيمان ليس بجسم فيحصره الوزن والكيل، لكن ما يشكل من المعقول قد يُرَدُّ إلىٰ عيار محسوس ليُفهَم ويُشبَّه به ليُعلَم. وفيه أقوال أُخَر ذكرها شُرَّاح الصحيح.

تنبيه:

وجدتُ بخط بعض المحصِّلين ما نصه[4]: قال الإمام: البحث في زيادة

(١) المغني ١/ ٦٩.

(٢) صحيح البخاري ٤/ ٣٩٢. صحيح مسلم ١/ ١٠٠.

(٣) إرشاد الساري ١/ ١٠٥.

وهذا الكلام مأخوذ عن نص الخطابي في كتاب أعلام الحديث ١/ ١٥٥.

(٤) عمدة القاري للبدر العيني ١/ ١٨٢. والمقصود بالإمام هنا هو فخر الدين الرازي، كما في منح الروض الأزهر لملا علي ص ٣٨٥ نقلا عن شرح المواقف للشريف الجرجاني ٨/ ٣٦٠. قال الرازي في تفسيره ٩/ ١٠٣: «الذين يقولون إن الإيمان عبارة لا عن التصديق بل عن الطاعات=

الإيمان ونقصانه لفظي؛ لأنه إن كان المراد بالإيمان التصديق فلا يقبلهما، وإن كان الطاعات فيقبلهما، فالطاعات مكمِّلة للتصديق، فكل ما قام من الدليل علىٰ أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفًا إلىٰ أصل الإيمان الذي هو التصديق، وكل ما دلَّ علىٰ كون الإيمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف إلىٰ الكامل وهو المقرون بالعمل. وقال بعضهم: يقبلهما، سواء كان عبارة عن التصديق مع الأعمال وهو ظاهر، أو بمعنىٰ التصديق وحده؛ لأن التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم، وهو قابل للقوة والضعف. ا.هـ.

وقال شارح الحاجبية: الإيمان قد يُطلَق علىٰ ما هو الأساس في النجاة، وعلىٰ الكامل المنجي بلا خلاف[1]. ا.هـ.

وبخط بعض المحصِّلين: قال العلاَّمة الشمس محمد البكري: حيث أطلق أصحابُنا أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فمرادهم القَدْر الذي هو الأصل في النجاة، ومن قال: يزيد وينقص، أراد به الكاملَ. ا.هـ.

قلت: وهو حسن، ولكن ما أعجبني تسمية القِسم الأخير بالكامل؛ فإنه يستدعي أن يكون مقابله ناقصًا، وهو وإن كان صحيحًا في نفس الأمر لكن التعبير غير حسن، والأَولىٰ أن يعبَّر عنه بالإيمان الشرعي، كما وقع في عبارات بعض المحقِّقين، وكونه يزيد وينقص قوةً وضعفًا وإجمالاً وتفصيلاً وتعدُّدًا بحسب تعدُّد

= وإنه يقبل الزيادة والنقصان احتجوا بقوله تعالىٰ: ﴿فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا﴾ فإنه تعالىٰ نص علىٰ وقوع الزيادة، والذين لا يقولون بهذا القول قالوا: الزيادة إنما وقعت في مراتب الإيمان وفي شعائره، فصح القول بوقوع الزيادة في الإيمان مجازا».

(١) هذا الكلام مقتبس من شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ١٨٠ ونصه: «الإيمان يطلق علىٰ ما هو الأصل والأساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الإقرار، وعلىٰ ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الإقرار والعمل».

المؤمن به هو قول المحقِّقين من الأشاعرة، وارتضاه النووي(١)، وعزاه السعد في شرح العقائد لبعض المحقِّقين(٢)، وقال في المواقف: إنه الحق(٣)، ولكن قد سبق

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي ١/ ٢١١ ونصه: «الأظهر أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوىٰ من إيمان غيرهم، بحيث لا تعتريهم الشبه، ولا يتزلزل إيمانهم بعارض، بل لا تزال قلوبهم منشرحة نيرة وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأما غيرهم من المؤلفة ومن قاربهم ونحوهم فليسوا كذلك».

(٢) شرح العقائد النسفية ص ٨١ ونصه: «قال بعض المحققين: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان، بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ، ولهذا قال إبراهيم ﷺ: ولكن ليطمئن قلبي».

(٣) قال الشريف الجرجاني في شرح المواقف ٨/ ٣٦٠ - ٣٦١: «زيادة الإيمان ونقصانه أثبته طائفة ونفاه آخرون، قال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين: هو بحث لفظي؛ لأنه فرع تفسير الإيمان، فإن قلنا: هو التصديق، فلا يقبلهما؛ لأن الواجب هو اليقين، وإنه لا يقبل التفاوت، لا بحسب ذاته؛ لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض، واحتماله ولو بأبعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه، ولا بحسب متعلقه؛ لأنه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد وإلا لم يكن جمعا، وإن قلنا: هو الأعمال إما وحدها أو مع التصديق فيقبلهما، والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان لوجهين: بحسب الذات وبحسب المتعلق، فالأول: القوة والضعف؛ فإن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا، وقولكم: الواجب اليقين والتفاوت، لا يكون إلا لاحتمال النقيض. قلنا: لا نسلم أن التفاوت لذلك الاحتمال فقط؛ إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض، ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء، وإنه باطل إجماعا، ولقول إبراهيم ﷺ: ولكن ليطمئن قلبي؛ فإنه يدل علىٰ قبول التصديق اليقيني للزيادة، والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه إيمانا حقيقيا؛ فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل، وعلىٰ هذا فكون التصديق الإيماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما. والثاني من وجهي التفاوت: أن يقال: التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه علىٰ تصديقه بالإجمال، أي أن أفراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الإجمال، فإذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الإيمان، ولا شك أن التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة، فكذا الإيمان، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ دال علىٰ قبول الإيمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني، كما أن قوله تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ دال علىٰ قبوله لهما بالوجه الأول».

جواب الحنفية، وأنهم لم يرتضوا ذلك، وسبق الكلام في القوة والضعف، فراجعْه.

استطراد:

ومن[١] أجوبة الحنفية عن الآيات الدالَّة علىٰ الزيادة ونحوها أنها محمولة علىٰ أنهم كانوا آمنوا في الجملة، ثم يأتي فرض بعد فرض، فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص، فكان يزيد بزيادة الموقن به[٢]، وهو لا يُتصوَّر في غير عصره ﷺ، وهذا الجواب مرويٌّ عن أبي حنيفة، وهو بعينه مرويٌّ عن ابن عباس، ففي «الكشَّاف»[٣] عنه: أن أول ما أتاهم به النبي ﷺ التوحيد، فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة ثم الجهاد ثم الحج، فازدادوا إيمانًا إلىٰ إيمانهم. ا.هـ.

ويوجد في أكثر نسخ «الكشَّاف» تقديم الحج علىٰ الجهاد، وهو سبق قلمٍ؛ إذ الجهاد فُرض قبل الحج بلا خلاف.

قال مُلاَّ علي: وحاصل كلام الإمام أن الإيمان كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به، وهذا ممَّا لا يُتصوَّر في غير عصر النبي ﷺ. ا.هـ.

ويرشِّح لذلك قوله تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] الآية؛ فإن هذه الآية نزلت بعد نزول أحكام الحلال والحرام، والإكمال: إتمام الشيء الذي بعضه متبعِّض من بعض، لا يقال لما كان له بعد ولا لما كان به نقص، وإنما يقال: كمل لما كان بعضه قبل بعض، فإذا وُجد جميعه قبلُ كمُل وتم، وهذا هو حقيقة هذه الكلمة، ولمَّا كان إيمانهم بتوحيد الله تعالىٰ قد سبق وأنزل الله الفرائض شيئًا بعد شيء، وكان الإكمال من الدين دلَّ علىٰ أن بعضه متعلِّق ببعض إلىٰ يوم أكمله، فصارت زيادة الإيمان من هذا الوجه، وبه تعلم اندفاع ما قيل في الرد عليهم بأن[٤]

---

(١) منح الروض الأزهر ص ٣٨٣.

(٢) في المنح: «بزيادة ما يجب الإيمان به». وستأتي هذه العبارة قريبا.

(٣) الكشاف ٥/ ٥٣٦.

(٤) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٨١.

الاطِّلاع علىٰ تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصره ﷺ، والإيمان واجب إجمالاً فيما عُلم إجمالاً، وتفصيلاً فيما عُلم تفصيلاً، ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل، وحاصل[1] الدفع أن تلك التفاصيل لمَّا كان الإيمان بها برمَّتها إجمالاً فبالاطِّلاع عليها لم ينقلب الإيمان من النقصان إلىٰ الزيادة، بل من الإجمال إلىٰ التفصيل فقط، بخلاف ما في عصره عليه السلام؛ فإن الإيمان لمَّا كان عبارة عن التصديق بكل ما جاء به النبي ﷺ من عند الله فكلَّما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق به لا محالة، وأما قوله «ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل» فكونه أزيد ممنوع، وأما كونه أكمل فمسلَّم، إلا أنه غير مفيد، فتأملْ.

تكميل:

وممَّا[2] استُدل به علىٰ قبول التصديق اليَقيني للزيادة قوله تعالىٰ حكايةً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] ووجه الدلالة أن عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين، ورُوي[3] عن سعيد بن جبير في معناه: أي ليزداد يقيني. وعن مجاهد: لأزداد إيمانًا إلىٰ إيماني.

فإن[4] قيل: إن سيدنا إبراهيم عليه السلام من أعلىٰ الخلق مرتبةً في الإيمان، فكيف طلب ما يطمئن به قلبه؟ قلنا: الآية مؤولة، والمراد به زيادة الاطمئنان، أو أنه عليه السلام طلب حصول القطع بالإحياء بطريق آخَر وهو البديهي الذي بداهته سبب وقوع الإحساس به، وحاصله أنه لمَّا قطع بالقدرة علىٰ الإحياء [عن موجِبه] اشتاق إلىٰ مشاهدة كيفية هذا الأمر العجيب الذي جزم بثبوته، ومثَّله ابن الهمام بمن قطع بوجود دمشق وما فيها من بساتين وأنهار فنازعته نفسه في رؤيتها والابتهاج

---

(١) منح الروض الأزهر ص ٣٨٤.

(٢) إرشاد الساري ١/ ٨٨.

(٣) تفسير الطبري ٤/ ٦٣١ - ٦٣٢.

(٤) المسامرة ص ٤٧.

بمشاهدتها؛ فإنها لا تسكن وتطمئن حتىٰ يحصل مُناها، وكذا شأنها في كل مطلوب، مع العلم بوجود دمشق؛ إذ الفرض القطع بثبوته.

قال ابن أبي شريف: يشير بهذا التأويل إلىٰ أن المطلوب من ذلك القول هو سكون قلبه عن المنازعة إلىٰ رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها، وهو الذي اقتصر عليه العز بن عبد السلام في جواب السؤال(١)، أو المطلوب سكونه بحصول متمنَّاه من المشاهدة المحصِّلة للعلم البديهي بعد العلم النظري. والله سبحانه أعلم.

غريبة:

روىٰ الفقيه أبو الليث السمرقندي في تفسيره(٢) عند قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤] فقال: حدثنا محمد ابن الفضل، حدثنا فارس بن مردويه، حدثنا محمد بن الفضل، حدثنا يحيىٰ بن عيسىٰ، حدثنا أبو مطيع، عن حماد بن سَلَمة، عن أبي المهزم، عن أبي هريرة رضي الله عنه [قال]: جاء وفد ثقيف إلىٰ رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، الإيمان يزيد وينقص؟ فقال: «لا، الإيمان مكمَّل في القلب، زيادته ونقصانه كفرٌ».

فقال شارح الطحاوية(٣): سُئل شيخنا العماد ابن كثير عن هذا الحديث،

---

(١) في فتاوىٰ العز ابن عبد السلام ص ١٠٦ ما نصه: «لما رأىٰ إبراهيم كيفية الإحياء لم يزدد يقينا بالإيمان بقدرة الله تعالىٰ علىٰ الإحياء علىٰ علم ما لم يقف عليه مع أن الإيمان به كمن رأىٰ أمرا عجيبا وشيئا غريبا فإنه يعلم أن له صانعا، وإذا لم يفهم كيفية البناء والصنع فطلب أن ينظر إلىٰ كيفية البناء والصنع؛ فإنه لا يزداد يقينا بأن البناء صدر من صانع قادر، وإنما يحصل العلم بكيفية الصنع دون وجود البناء من صانع قادر، ولم يرد بقوله ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ بأنك قادر علىٰ ذلك، وإنما أراد: ليسكن قلبي من شدة تطلبه لرؤية الكيفية. وقيل: إنه لما بشر بالخلة طلب أن يخرق له العادة في إراءة كيفية الإحياء حتىٰ يسكن قلبه إلىٰ اتخاذه خليلا؛ فإن العادة لا تخرق إلا لخليل كريم علىٰ الله، فلما أجيب إلىٰ ذلك سكن قلبه إلىٰ خلته انتهت إلىٰ حد تخرق العادة فيها بدعائه».

(٢) بحر العلوم للسمرقندي ٢/ ٨٣.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص ٤٨٠.

فأجاب بأن الإسناد من أبي الليث إلىٰ أبي مطيع مجهولون، لا يُعرَفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة، وأما أبو مطيع فهو الحَكَم بن عبد الله بن مَسْلمة البَلْخي، ضعَّفه[1] أحمد ويحيىٰ والفلاَّس والبخاري وأبو داود والنسائي وأبو حاتم الرازي[2] وأبو حاتم البُسْتي[3] والعقيلي[4] وابن عدي[5] والدارقطني[6] وغيرهم، وأما أبو مهزِّم الراوي عن أبي هريرة اسمه يزيد بن سفيان فقد ضعَّفه غير واحد[7]، وتركه شعبة بن الحجاج، وقال النسائي[8]: متروك. وقد اتَّهمه شعبة بالوضع، حيث قال: لو أعطوه فُلَيسًا[9] لحدَّثهم سبعين حديثًا.

(مسألة) وهي آخر المسائل الثلاث: **(فإن قلتَ: ما وجه قول السلف)** رحمهم الله تعالىٰ: **(أنا مؤمن إن شاء الله)** والمراد بالسلف من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة، ومن المتكلمين الأشعرية والكلابية، وهو قول سفيان الثوري، وكان صاحبه محمد بن يوسف الفِرْيابي مقيمًا بعسقلان

(١) ميزان الاعتدال للذهبي ١/ ٥٧٤.

(٢) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٣/ ١٢١ - ١٢٢ ونصه: «سألت أبي عن أبي مطيع البلخي فقال: كان قاضي بلخ، وكان مرجئا ضعيف الحديث، وانتهىٰ في كتاب الزكاة إلىٰ حديث له فامتنع من قراءته وقال: لا أحدث عنه».

(٣) المجروحون من المحدثين لابن حبان ١/ ٣٠٤ ونصه: «كان من رؤساء المرجئة، ممن يبغض السنن ومنتحليها». ثم ذكر له الحديث وقال: «فيما يشبه هذا الذي ينكره من جالس أهل العلم فكيف الممعن في الصناعة»؟!

(٤) الضعفاء للعقيلي ١/ ٢٧٦ ونصه: «سألت أبي عن أبي مطيع، فقال: لا ينبغي أن يروىٰ عنه، إنه كان يقول: الجنة والنار خلقتا فستفنيان، وهذا كلام جهم، لا يروىٰ عنه شيء».

(٥) الكامل في الضعفاء لابن عدي ٢/ ٦٣١ - ٦٣٢، ونصه: «أبو مطيع بين الضعف في أحاديثه، وعامة ما يرويه لا يتابع عليه».

(٦) الضعفاء والمتروكون للدارقطني ص ١٠٧.

(٧) ميزان الاعتدال ٤/ ٤٢٦.

(٨) الضعفاء والمتروكون للنسائي ص ٢٥٥.

(٩) في الميزان: فلسا، بالتكبير. وفي شرح الطحاوية: فلسين، بالتثنية.

فشهر ذلك في الشام عنه، وأخذه عنه عثمان بن مرزوق، فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمَرازقة في الديار المصرية الاستثناءَ في كل شيء، وهو بدعة وضلالة، أعني ما زادوه، وأما الأصل وهو «أنا مؤمن إن شاء الله» فهو صحيح؛ كذا ذكره التقي السبكي في رسالة له مستقلة في هذه المسألة[1]. ورأيت بخط المذكور في آخر تلك الرسالة ما نصه: وممَّن قال بالاستثناء: عبد الله بن مسعود، واختُلف في رجوعه عنه، وعمر بن الخطاب في بعض روايته[2]، وعائشة قالت: أنتم المؤمنون إن شاء الله تعالىٰ، ومن بعدهم: الحسن، وابن سيرين، وطاووس، وإبراهيم النخعي، وأبو وائل، ومنصور، ومغيرة بن مقسم، والأعمش، وليث بن أبي سُلَيم، وعطاء بن السائب، وعمارة بن القعقاع، والعلاء بن المسيَّب، وإسماعيل بن أبي خالد، وابن شُبْرُمة، وسفيان الثوري، وحمزة الزيَّات، وعلقمة، وإسحاق بن راهويه، وابن عيينة، وحماد بن زيد، والنَّضْر بن شُمَيل، ويزيد بن زُرَيع، والشافعي، وأحمد بن حنبل، ويحيىٰ بن سعيد القَطَّان، وأبو يحيىٰ صاحب الحسن، والآجُرِّي، وأبو البختري سعيد بن فيروز، والضحَّاك، ويزيد بن أبي زياد، وعلي بن خليفة، ومعمر، وجرير بن عبد الحميد، وابن المبارك، ومالك، والأوزاعي، وسعيد بن عبد العزيز، وابن مهدي، وأبو ثور، وأبو سعيد ابن الأعرابي، رحمهم الله تعالىٰ. هكذا رأيتُ بخطه، إلا أني رتَّبتهم - كما ترىٰ - علىٰ ترتيب الطبقات في الغالب، وقد وجدتُ جماعة أخرىٰ من أضراب هؤلاء في كتاب «السنَّة» لللالكائي[3]، فمن الصحابة: علي بن أبي طالب، ومن المخالفين لهم: ابن أبي مُلَيكة، وسليمان بن بُرَيدة، وعطاء بن يسار، وعبد الرحمن والد العلاء، وبُكَير الطائي، وميسرة، وغيرهم.

(و) لا يخفَىٰ أن (الاستثناء) في الإيمان (شكٌّ) لأن وضع الاستثناء في اللغة

---

(١) هذه الرسالة موجودة في فتاوىٰ السبكي ١/ ٥٣ - ٦٣، وسيذكرها الشارح بتمامها في أواخر هذا الفصل.

(٢) في الفتاوىٰ: رأيه.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٦٥ - ٩٨٥.

دخوله على المحتمل الذي يقال إنه الشك، فيتبادر إلى الأذهان هذا الشك في أصل التصديق الواجب عليه[1] **(والشك في الإيمان كفر)** بالاتفاق **(وقد كانوا كلهم يمتنعون عن جزم الجواب بالإيمان ويحترزون عنه، فقال سفيان)** بن سعيد **(الثوري رحمه الله)** تقدمت ترجمته **(من قال: أنا مؤمن عند الله، فهو من الكذّابين، ومن قال: أنا مؤمن حقًّا، فهو بدعة)** هكذا أورده صاحب القوت[2]، إلا أنه قال: ومن قال أنا مؤمن فهو مبتدع. وبعده زيادة يذكرها المصنف بعدُ قريبًا **(فكيف يكون كاذبًا وهو يعلم أنه مؤمن في نفسه؟! ومن كان مؤمنًا في نفسه كان مؤمنًا عند الله)** لا محالة **(كما أن من كان طويلاً)** في قامته **(أو سخيًّا)** جوادًا، كل ذلك **(في نفسه، وعلم ذلك)** من نفسه **(كان كذلك عند الله، وكذا من كان مسرورًا أو حزينًا أو سميعًا أو بصيرًا)** أو موصوفًا بأيِّ صفة كانت **(ولو قيل للإنسان: هل أنت حيوان؟ لم يحسُن)** منه **(أن يقول)** في الجواب: **(أنا حيوان إن شاء الله)** فإنه لا معنى للاستثناء في هذا **(ولمَّا قال سفيان)** الثوري **(ذلك)** أي القول الذي تقدَّم **(قيل له: فماذا نقول؟ قال: قولوا: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ﴾** [البقرة: ١٣٦] **الآية)** هكذا أورده صاحب القوت متصلاً بكلامه الذي مضى آنفًا.

وأخرج اللالكائي في كتاب «السنة»[3] من طريق حماد بن زيد، عن يحيى بن عتيق، عن محمد بن سيرين: إذا قيل لك: أمؤمن أنت؟ فقلْ: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ﴾.

(وأيُّ فرق بين أن يقول: آمنَّا بالله وما أُنزل إلينا، وبين أن يقول: أنا مؤمن) فإن

---

(١) هذا الكلام مأخوذ عن فتاوى السبكي ١/ ٥٨ ونصه: «جميع ما ذكرناه حملت (إن) فيه على ما وضعت له في اللغة من دخولها على المحتمل الذي يقال إنه الشك، وقد عرفناك تخريج الشك فيها على وجه لا يقتضي كفرا ولا شكا في الإيمان، أما إذا قصد بها جاهل شكا في أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجوه التي ذكرناها فذلك باطل وكفر وضلال».

(٢) قوت القلوب ٢/ ٧١.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٨٠.

في الظاهر لا فرق بينهما.

(وقيل للحسن) بن سعيد البصري، سيد التابعين، تقدمت ترجمته: **(أمؤمن أنت؟ فقال)** في جوابه: **(إن شاء الله. فقيل له: لِمَ تستثني يا أبا سعيد في الإيمان)** مع جلالة قَدْرك وسعة علمك؟ **(فقال: أخاف أن أقول نعم فيقول الله سبحانه كذبتَ يا حسن، فتحق عليَّ الكلمةُ)** أي كلمة العذاب. هكذا أورده صاحب القوت[١]، إلا أنه قال: فيقول ربي: كذبتَ.

وأخرج اللالكائي في «السنة»[٢] من طريق حماد بن زيد: سمعتُ هشامًا يقول: كان الحسن ومحمد يقولان: مسلم، ويهابان: مؤمن.

(وكان) الحسن **(يقول: ما يؤمِّنني أن يكون الله سبحانه قد اطَّلع عليَّ في بعض ما يكره فمقتني وقال: اذهب لا قَبِلتُ لك عملاً، فأنا أعمل في غير معمل)** هكذا أورده صاحب القوت[٣] متصلاً بما سبق. والمَقْت: أشد الغضب. والمعمل: موضع العمل.

(وقال إبراهيم) بن يزيد النَّخَعي، فقيه الكوفة، وليس هو بابن أدهم كما ظنَّه بعض مَن لا خبرة له بمراجعة الأصول **(إذا قيل لك: أمؤمن أنت؟ فقل: لا إله إلا الله)** محمد رسول الله. هكذا أورده صاحب القوت[٤] قال: وروينا عن الثوري، عن الحسن بن عبيد الله، عن إبراهيم النخعي ... فذكره.

(وقال) سفيان **(مرةً)** في الجواب: **(قل: أنا لا أشك في الإيمان، وسؤالك إيَّاي بدعة)** هكذا أورده صاحب القوت[٥]، وزاد بعده فقال: وقال بعضهم: إذا قيل

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٧١.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٧٩.

(٣) قوت القلوب ٢/ ٧١.

(٤) السابق ٢/ ٧٢.

(٥) السابق ٢/ ٧١.

لك: أمؤمن أنت؟ فقل: آمنتُ بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

قلت: وهذا القول أخرجه اللالكائي في «السنَّة»[١] من طريق أحمد بن حنبل، حدثنا عبد الرحمن، حدثنا سفيان، عن مُحِلٍّ قال: قال لي إبراهيم: إذا قيل لك: أمؤمن [أنت]؟ فقلْ: آمنَّا بالله وملائكته وكتبه ورسله.

فظهر أن المراد بالبعض في قول صاحب القوت هو إبراهيم، وقد رواه[٢] أيضًا بهذا الإسناد عن شقيق[٣] عن معمر عن ابن طاووس عن أبيه مثله.

وقال صاحب القوت[٤]: وكان جماعة من أهل العلم يرون السؤال عن قولهم «أمؤمن أنت» بدعة.

قلت: والمراد به أحمد بن حنبل، كما صرَّح به اللالكائي[٥].

(وقيل لعلقمة) بن قيس، فقيه الكوفة **(أمؤمن أنت؟ فقال: أرجو إن شاء الله)** أخرجه صاحب القوت[٦] من طريق منصور، عن إبراهيم قال: سُئل علقمة ... فذكره، إلا أنه قال: أرجو ذلك إن شاء الله.

(وقال) سفيان **(الثوري: نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما ندري ما نحن عند الله تعالىٰ)** هكذا أورده صاحب القوت[٧] بلفظ: وكان الثوري يقول.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٧٩.

(٢) أي الإمام أحمد بن حنبل.

(٣) في المطبوعة: سفيان. والتصويب من أصول اللالكائي.

(٤) قوت القلوب ٢/ ٧١.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٨٤ - ٩٨٥ ونصه: «قال حنبل بن إسحاق: سمعت أبا عبد الله أحمد سئل عن الإيمان فقال: قول وعمل ونية. قيل له: فإذا قال الرجل: أمؤمن أنت؟ قال: هذا بدعة. قيل له: فما يرد عليه؟ قال: يقول: مؤمن إن شاء الله، إلا أن يستثني في هذا الموضع».

(٦) قوت القلوب ٢/ ٧٢.

(٧) السابق ٢/ ٧٢.

وأخرج اللالكائي في «السنة»[1] من طريق أبي سعيد الأَشَجِّ، حدثنا أبو أسامة قال: قال لي الثوري وأنا وهو في بيته ما لنا ثالث: نحن مؤمنون، والناس عندنا مؤمنون، ولم يكن هذا أفعال مَن مضىٰ.

وأخرج[2] من طريق عبد الرزاق قال: قال سفيان: نحن مؤمنون عند أنفسنا، فأما عند الله فما ندري ما حالنا.

وفي القوت[3]: وقال بعض العلماء: أنا مؤمن بالإيمان، غير شاكٍّ فيه، ولا أدري أأنا ممَّن قال الله تعالىٰ فيهم: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ﴾ [الأنفال: ٤، ٧٤] أمْ لا؟

وقال منصور بن زاذان: كان الرجل من أصحاب رسول الله ﷺ إذا سُئل: أمؤمن أنت؟ قال: أنا مؤمن إن شاء الله.

وقال أبو وائل: قال رجل لابن مسعود: لقيتُ رَكْبًا فقالوا: نحن المؤمنون حقًّا. فقال: ألا قالوا: نحن من أهل الجنة؟!

قلت: وهذا أخرجه اللالكائي[4] من طريق [وكيع] عن الأعمش عن أبي وائل، ومن طريق يحيىٰ بن سعيد، عن شعبة، عن سَلَمة بن كهيل، عن إبراهيم، عن علقمة قال: قال رجل عند ابن مسعود: إني مؤمن. قال: قل: إني في الجنة، ولكنَّا نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله. ومن[5] طريق معاوية عن أبي إسحاق قال: سألت الأوزاعي قلت: أترىٰ أن يشهد الرجل علىٰ نفسه أنه مؤمن؟ قال: ومن يقول

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٨٠.

(٢) السابق ٣/ ٩٥٨.

(٣) قوت القلوب ٢/ ٧٢.

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٧٦ - ٩٧٧.

(٥) السابق ٣/ ٩٨٢.

هذا؟ قلت: كيف يقول؟ قال: يقول: أرجو، ولكنهم المسلمون، ولكن ما ندري ما يصنع الله بهم[١].

(فما معنىٰ هذه الاستثناءات) في كلام السلف؟ (فالجواب: أن هذا الاستثناء صحيح، وله) في تصحيحه (أربعة أوجُه، وجهان مستندان إلىٰ الشك لا في أصل الإيمان) أي[٢] للشك في ثبوت التصديق الجازم في القلب بحال الكُمَّل وإلا لكان الإيمان منفيًّا؛ لأن الشك في ثبوته في الحال كفرٌ (ولكن في خاتمته) أي في إبقائه إلىٰ الوفاة عليه (أو كماله، ووجهان) منها (لا يستندان إلىٰ الشك، الوجه الأول الذي لا يستند إلىٰ معارضة الشك) وهو (الاحتراز من الجزم) به (خيفة ما فيه من تزكية النفس) لا[٣] علىٰ وجه الشك والارتياب في اليقين، ولا معنىٰ الشك في التصديق، فمن قال: أنا مؤمن حقًّا، فقد زكَّىٰ نفسه وعصىٰ ربه عَزَّوَجَلَّ؛ لأنه (قال الله تعالىٰ: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ٣٢﴾) [النجم: ٣٢] فقد نهىٰ فيه عن تزكية النفس وعرَّض المزكِّي نفسه للكذب (وقال) تعالىٰ: (﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمۚ﴾ ثم قال تعالىٰ: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ﴾) [النساء: ٤٩ - ٥٠] أشار إلىٰ أن المزكِّي نفسه يعرِّضها للكذب، فأشار بالآية الأولىٰ إلىٰ التزكية، وبالثانية إلىٰ ما يعرض من التزكية (و) من هنا (قيل لحكيم: ما الصدق القبيح؟ فقال: ثناء المرء) وفي بعض النسخ: الإنسان (علىٰ نفسه) وهو التزكية.

ولقائل أن يقول: وأيُّ تزكية للنفس في قوله: أنا مؤمن حقًّا؟ فأشار المصنف إلىٰ جوابه فقال: (والإيمان من أعلىٰ صفات المجد) وأفخر ما يُتحلَّىٰ به (والجزم)

---

(١) في أصول اللالكائي: «يقول أرجو، ولكنهم المسلمون، تحل مناكحتهم وذبائحهم، وتجري عليهم الحدود، وهم في الاسم عندنا مسلمون، ولا ندري ما يصنع الله بهم، ولا أشهد علىٰ أحد بعد رسول الله ﷺ بالنجاة».

(٢) المسامرة ص ٥٤.

(٣) قوت القلوب ٢/ ٦٨ - ٦٩.

به لنفسه بالحَقِّية **(تزكية مطلقة)** لأنه نسب إلىٰ نفسه أعلىٰ صفات المجد **(وصيغة الاستثناء)** وهي: إن شاء الله **(كأنها نقلٌ من عُرْف التزكية)** هكذا في النسخ، وهو المعتمَد، وهذا **(كما يقال للإنسان: أنت طبيب أو فقيه أو مفسِّر)** أو محدِّث أو صوفي أو غير ذلك من هذا الضرب؟ **(فيقول: نعم إن شاء الله)** فقوله هذا **(لا في معرض التشكيك)** بالشدة والضعف بأن يكرِّر بعض ما ذُكر أكثر وأشد من بعض **(ولكن لإخراج نفسه عن تزكية نفسه)** والثناء عليها **(فالصيغة صيغة الترديد)** إذ موضوع أن في اللغة دخولها علىٰ المحتمل الذي هو الشك في قول **(و)** هو يلزم منه **(التضعيف لنفس الخبر، ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التزكية، وبهذا التأويل)** الذي حقَّقناه **(لو سُئل)** رجل **(عن وصف ذمٍّ)** كأن يقول له: أنت جاهل أو أحمق أو بليد **(لم يحسُن الاستثناءُ)** في الجواب.

وحاصل هذا الوجه: أن[1] الاستثناء يُراد به التبرِّي عن تزكية النفس والإعجاب بالحال، وقد دفعه الحنفية بأن الأَولىٰ تركُه؛ لِما أنه يوهم الشكَّ، علىٰ ما ذكره شارح العقائد[2]، وحكموا ببطلان هذا القول، وقالوا: ذلك لا يصح كما لا يصح قول القائل: أنا حي إن شاء الله، وأنا رجل إن شاء الله. وقال صاحب التعديل: هو صريح في الشك في الحال، وهو لا يُستعمَل في المحقَّق في الحال، حيث لا يقال: أنا شاب إن شاء الله.

ولعلمائنا الحنفية في هذا المبحث كلام طويل تركتُه؛ لِما في أكثره من نسبة التكفير والتضليل والتجريم إلىٰ قائله، فلم أستحسن إيراده؛ إذ قد أطبق السلف علىٰ التكلُّم به، فكيف يُنسبَون إلىٰ شيء ممَّا ذُكر وهم وسائطنا إلىٰ الله ورسوله ﷺ؟! ومن غلوِّهم وتشديداتهم سَمَّوهم مستثنية شَكِّية، وبنوا علىٰ ذلك أنه لا يُصلَّىٰ خلف شاكٍّ في إيمان، وأرادوا به ذلك هذا الكلام، والله يغفر لقائله، إنما

---

(١) منح الروض الأزهر ص ٣٩٢ - ٣٩٣.

(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٨٤.

صدر من متأخرين منهم إذا حُقِّق البحث معه رجع إلىٰ أمر لفظي، وما أراده به من هذه المسألة يرجع إلىٰ ما اعتقدوه بمن يقول هذه المقالة، وهو بريء ممَّا أرادوه به، والأئمة المتقدِّمون من أصحابنا لم يبلغنا عنهم ذلك، وإمامنا الأعظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وإن كان قد نُقل عنه الإنكار في هذه القولة لم يُنقَل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه، ولئن سلَّمنا قولهم من التكفير والتضليل فكيف يفعلون في عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وإبراهيم النخعي وعلقمة؟ وهؤلاء أصول المذهب، وقد ذهبوا إلىٰ ما ذهب إليه غيرُهم من السلف، فالأَولىٰ كفُّ الكلام في ذلك إلا عند الضرورة، مع كمال الأدب والاحترام للمشايخ القائلين بهذه القولة، وعدم نسبتهم إلىٰ شيء من الضلال والابتداع فضلاً عن الكفر، فهذا الخلاف لفظي أو معنوي لا يترتَّب عليه كفر ولا بدعة، نعوذ بالله من ذلك. وبالله التوفيق.

(**الوجه الثاني**) في جواز الاستثناء المخرَّج علىٰ غير وجه الشك وهو التبرُّك: (**التأدُّب بذِكر الله تعالىٰ في كل حال**) لكون هذه الجملة مشتملة علىٰ ذِكر اسم الذات (**وإحالة الأمور كلها إلىٰ مشيئة الله سبحانه**) فهو تعالىٰ ما شاء فعل، ولا يُسئَل عمَّا يفعل (**فقد أدَّب الله سبحانه نبيَّه ﷺ فقال تعالىٰ**) مخاطبًا له: (﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾) [الكهف: ٢٣ - ٢٤] أي الاستثناء، والمعنىٰ: فاستثنِ إذا ذكرتَ، فتأدَّب ﷺ بذلك أحسن الأدب، فكان يستثني في الشيء يقع لا محالة؛ كذا في القوت[1] (**ثم لم يقتصر علىٰ ذلك فيما يشكُّ فيه بل قال تعالىٰ**) وهو أصدق القائلين معلِّمًا لعباده الاستثناء: (﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَۖ﴾ [الفتح: ٢٧] **وكان الله سبحانه عالمًا**) بعلمه القديم الأزلي (**بأنهم يدخلون**) مكة كما وصف (**لا محالة، وأنه شاءه**) كذلك (**ولكن المقصود تعليمه ذلك**) لتتعلم أمَّته منه (**فتأدَّب رسول الله ﷺ**) أحسن الأدب فكان يستثني (**في كل ما كان يخبر عنه،**

(١) قوت القلوب ٢/ ٧٠.

معلومًا كان أو مشكوكًا، حتىٰ قال ﷺ لمَّا دخل المقابر) أي مقبرة المدينة، وإنما جمعها باعتبار ما حولها **(السلام عليكم)** أهل **(دار قوم مؤمنين، وإنَّا إن شاء الله بكم لاحقون)** ونص القوت[1] تنكير السلام.

وقال العراقي[2]: أخرجه مسلم عن أبي هريرة.

قلت: رُوي ذلك من حديث أبي هريرة، وعائشة، وأنس، وبُرَيدة بن الحُصَيب، ﷺ.

أما حديث أبي هريرة فأخرجه مسلم[3] واللالكائي[4] من طريق مالك، واللالكائي وحده من طريق إسماعيل ابن عُلَيَّة، كلاهما عن روح بن القاسم عن العلاء عن أبيه عنه بلفظ: خرج رسول الله ﷺ إلىٰ المقبرة، فسلَّم علىٰ أهلها فقال: «سلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنَّا إن شاء الله بكم لاحقون». ولفظ الحديث لابن عُلَيَّة.

وأما حديث عائشة فأخرجه مسلم[5] واللالكائي[6] من طريق شريك بن عبدالله بن أبي نَمِر عن عطاء بن يسار عنها بلفظ: أن النبي ﷺ كان يخرج إلىٰ البقيع فيقول: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنَّا وإيَّاكم غدًا مؤجَّلون، وإنَّا إن شاء الله بكم لاحقون، اللهم اغفرْ لأهل بقيع الغرقد».

وأما حديث أنس فأخرجه اللالكائي[7] من طريق أبي أحمد الزبيري عن

---

(١) السابق ٢/ ٧٠.

(٢) المغني ١/ ٧٠.

(٣) صحيح مسلم ١/ ١٣٢.

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٦٩.

(٥) صحيح مسلم ١/ ٤٣١.

(٦) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٧٠.

(٧) السابق ٣/ ٩٧٠.

كثير بن زيد عنه بلفظ: أن النبي ﷺ أتىٰ البقيعَ فقال: «السلام عليكم، وإنَّا بكم لاحقون إن شاء الله، أسأل الله ربي أن لا يحرمنا أجركم، ولا يفتنَّا بعدكم».

وأما حديث بُرَيدة بن الحُصَيب فأخرجه مسلم(١) واللالكائي(٢) من طريق سفيان، واللالكائي وحده من طريق شعبة، كِلاهما عن علقمة بن مَرْثَد، عن سليمان بن بُرَيدة، عن أبيه أن النبي ﷺ كان إذا أتىٰ علىٰ المقابر - وفي حديث سفيان: كان النبي ﷺ إذا خرجنا إلىٰ المقابر - يقول: «السلام علىٰ أهل الديار من المؤمنين والمسلمين». زاد محمد بن بشَّار عن حرمي بن عمارة عن سفيان(٣): «أنتم لنا سلف» ثم اتفقوا: «وإنَّا إن شاء الله بكم لاحقون، نسأل الله لنا ولكم العافية». وفي حديث ابن بشَّار: أسأل الله.

(واللحوق بهم غير مشكوك فيه، ولكن مقتضَىٰ الأدب) الإلهي **(ذِكر الله تعالىٰ)** علىٰ كل حال، خصوصًا عند رؤية المقابر والتفكُّر في أحوال الموتىٰ والموت فإنه آكَدُ **(وربط الأمور به)** تعالىٰ إشارةً إلىٰ تعلُّقه بالمشيئة **(وهذه الصيغة دالَّة عليه)** أي علىٰ التبرُّك والتأدُّب، لكنه كله مستقبَل، وربطُ المستقبَل بالشرط لا يُستنكَر **(حتىٰ صار بعُرْف الاستعمال)** علىٰ ألسنة الناس **(عبارة عن إظهار الرغبة والتمنِّي، فإذا قيل لك: إن فلانًا يموت سريعًا)** أو يقع سريعًا **(فتقول)** في عقبه: **(إن شاء الله، فيُفهَم منه رغبتك)** في موته أو وقوعه في الهلاك **(لا تشكُّكك، و)** كذلك **(إذا قيل لك)** مثلاً: **(فلان سيزول مرضه ويصحُّ)** بدنُه **(فتقول: إن شاء الله)** فهو **(بمعنىٰ الرغبة)** والتمنِّي **(فقد صارت الكلمة معدولة)** أي مصروفة **(عن معنىٰ التشكيك إلىٰ معنىٰ الرغبة، وكذلك العدول إلىٰ معنىٰ التأدُّب لذِكر الله تعالىٰ)** والتبرُّك به **(كيف كان الأمر)** وحاصل هذا الوجه: أنهم خرَّجوا «إن شاء الله» ههنا

---

(١) صحيح مسلم ١/ ٤٣٣.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٦٩.

(٣) في أصول اللالكائي: زاد أحمد بن سنان في حديث جرير: أنتم ... الخ.

علىٰ معنىً آخر غير الشك وهو التبرُّك والتأدُّب، واستُدل عليه بالآيتين وحديث المقابر، ومن أحسن ما يُستشهَد به هنا ما أخرجه البخاري[١] عن أبي اليَمَان عن شعيب عن أبي الزِّناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع النبي ﷺ قال: «قال سليمان عليه السلام: لأطوَّفنَّ الليلة علىٰ تسعين امرأة، كلهنَّ تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله، فقال له صاحبه: قلْ إن شاء الله، فلم يقلْ إن شاء الله، فطاف عليهن جميعًا، فلم تحمل منهن إلا امرأة واحدة جاءت بشق رجل، والذي نفس محمد بيده لو قال إن شاء الله لجاهدوا في سبيل الله فرسانًا أجمعون». وأخرجه مسلم[٢] كذلك من طريق أخرىٰ نحوه.

ومنها ما أخرجه مسلم[٣] من طريق غندر[٤] عن شعبة عن محمد بن زياد سمعت أبا هريرة يحدِّث أن النبي ﷺ قال: «إن لكل نبيٍّ دعوةٌ دعا بها في أمَّته فاستُجيبت له، وإني أريد إن شاء الله أن أدَّخر[٥] دعوتي شفاعةً لأمَّتي يوم القيامة».

ومنها ما أخرجه اللالكائي[٦] من طريق سعد بن إسحاق بن كعب بن عُجْرة عن أبيه عن جدِّه أن النبي ﷺ قال لأصحابه: «ما تقولون في رجل قُتل في سبيل الله»؟ قالوا: الجنة. قال: «الجنة إن شاء الله». قال: «فما تقولون في رجل مات [في سبيل الله؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: الجنة إن شاء الله. قال: فما تقولون في رجل مات] فقام رجلان ذوا عدل فقالا: لا نعلم إلا خيرًا». قالوا: الله ورسوله أعلم. فقال: «الجنة إن شاء الله». قال: «فما تقولون في رجل مات فقام رجلان

---

(١) صحيح البخاري ٤/ ٢١٧.

(٢) صحيح مسلم ٢/ ٧٨١ - ٧٨٢.

(٣) صحيح مسلم ١/ ١١٣.

(٤) كذا هنا، وفي صحيح مسلم: حدثنا عبيد الله بن معاذ العنبري، حدثنا أبي، حدثنا شعبة ... الخ. ولعل «غندر» محرفة عن «العنبري».

(٥) في صحيح مسلم: أؤخر. والمعنىٰ قريب.

(٦) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٧١، ١٠٦٦.

فقالا: لا نعلم إلا شرًّا»؟ فقالوا: النار. فقال رسول الله ﷺ: «عبد مذنب ورب غفور [رحيم]».

وفي القوت[1]: وقيل: مَن قال: أفعلُ كذا، ولم يقل: إن شاء الله، سأله الله عَزَّوَجَلَّ عن هذا القول يوم القيامة، فإن شاء عذَّبه، وإن شاء غفر له.

فكل ما ذُكر مستقبَل، وربطُ المستقبل بالشرط غير مستنكَر، وإنما يُنكَر ربط الحال بالشرط، ووضع الحنفية قولهم للتبرُّك مع ظهوره في التشكيك والترديد.

وفي شرح المقاصد[2]: أنه للتأدُّب بإحالة الأمور إلىٰ مشيئة الله تعالىٰ. وهذا ليس فيه معنىٰ الشك أصلاً، وإنما هو كقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ الآية، وكقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ تعليمًا إذا دخل المقابر قال: السلام عليكم ... الحديث. ا.هـ. فمع المناقضة بين كلاميه [ففيه] تلفيق بين الأحوال المختلفة؛ فإن الاستثناء في الآية لا يصح أن يكون من قبيل إحالة الأمور إلىٰ المشيئة، بل قيل إنه للتبرُّك بذكر اسمه سبحانه، أو للمبالغة في الاستثناء في الأخبار حتىٰ في متحقق الوقوع، علىٰ أنه قد يقال: التقدير: لتدخلنَّ جميعكم إن شاء الله؛ لتأخُّر بعض المخاطَبين من أهل الحديبية حيًّا أو ميتًا عن فتح مكة، أو معنىٰ «إن شاء الله»: إذا شاء الله، وهو تأويل لطيف يردُّ ما فيه من إشكال ضعيف، أو الاستثناء عائد إلىٰ الأمن لا إلىٰ الدخول، أو هو تعليم للعباد، وكذا الاستثناء في الحديث لا يصح أن يكون من باب إحالة الأمور إلىٰ المشيئة؛ فإن اللحوق بالأموات محقَّق بلا شبهة، بل هو محمول علىٰ تعليم الأمة؛ لاحتمال تغيُّرهم في المآل، أو علىٰ أن المراد بقوله «بكم» خصوص أهل البقيع مثلاً في البلاد، وبه يظهر لك ما في كلام المصنف بتأمل تام.

(١) قوت القلوب ٢/ ٧٠.

(٢) شرح المقاصد ٥/ ٢١٥.

تنبيه:

ما[١] أجاب به الزمخشري[٢] عن قوله تعالىٰ: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ من أن يكون المَلَك قد قاله فأُثبت قرآنًا أو أن الرسول قاله فكلاهما باطل؛ لأنه جعل من القرآن ما هو غير كلام الله، فيدخل في وعيد من قال: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾﴾ [المدثر: ٢٥] والله أعلم.

(الوجه الثالث) في صحة الاستثناء **(ومستنده الشك، ومعناه: أنا مؤمن حقًّا إن شاء الله)** وهذا قد أشار إليه أبو منصور البغدادي في «الأسماء والصفات» فقال بعد أن نقل مذهب الأشعري ما نصه: وقد اعتبر بعض أصحاب الحديث فيه تفصيلاً حسنًا، فقال في وصف الإيمان: إيماني حق بلا استثناء، وإذا وصف نفسه قال: أنا مؤمن إن شاء الله حقًّا من غير استثناء، وألحق الاستثناء بالمؤمن عند الله فقال: أنا مؤمن عند الله إن شاء الله؛ لأن المؤمن عند الله هو الذي وعده الله سبحانه الجنة والثواب.

وقال صاحب القوت[٣]: الاستثناء في الإيمان سنَّة ماضية وفعلُ الأئمة الراضية **(إذ)** الإيمان مقامات، والمؤمنون فيه درجات، ولذلك **(قال الله تعالىٰ لقوم مخصوصين)** كذا في النسخ كلها، ونص القوت: موصوفين **(بأعيانهم: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ﴾)** [الأنفال: ٤، ٧٤] فهذا وصفُهم بالكمال، ومدحُهم

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ٤٩٧.

(٢) الكشاف ٤/ ٥٤٩ ونصه: «فإن قلت: ما وجه دخول (إن شاء الله) في أخبار الله عز وجل؟ قلت: فيه وجوه: أن يعلق عدته بالمشيئة تعليما لعباده أن يقولوا في عداتهم مثل ذلك متأدبين بأدب الله ومقتدين بسنته، وأن يريد: لتدخلن جميعا إن شاء الله ولم يمت منكم أحد، أو كان ذلك علىٰ لسان ملك، فأدخل الملك ﴿إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ أو هي حكاية ما قال رسول الله ﷺ لأصحابه وقص عليهم، وقيل هو متعلق بـ ﴿ءَامِنِينَ﴾».

(٣) قوت القلوب ٢/ ٦٨.

بخالص الأعمال، ففيه دليل خطابه أن هناك مؤمنين غير حق. إلىٰ هنا نص القوت، زاد المصنف فقال: (**فانقسموا إلىٰ قسمين**): قسم يطلق عليهم أنهم مؤمنون حقًّا، وقسم لا يطلق عليهم ذلك (**ويرجع هذا إلىٰ الشك في كمال الإيمان لا في أصله**) أي لفظ «الإيمان» يشمل الجميعَ (**وكل إنسان شاكٌّ في كمال إيمانه**) أي يميل إليه (**وذلك ليس بكفر**) كما زعموا أن الشك في الإيمان كفر، وإنما الموسوم بالكفر هو الشك في أصله وثبوته للحال بالاتفاق (**والشك في كمال الإيمان حق**) صحيح (**من وجهين، أحدهما: من حيث إن النفاق**) الذي هو إضمار القلب علىٰ خلاف [ما] في ظاهره (**يزيل كمالَ الإيمان**) وكِلاهما محلهما القلب، ولا يزيل أصلَ الإيمان (**وهو**) أي النفاق (**خفيٌّ**) لأن محله القلب، ولهذا (**لا تتحقق البراءة منه**) في الظاهر إلا بالأمارات (**والثاني: أنه**) أي الإيمان (**يكمُل بأعمال الطاعات**) وهذا إذا جُعلت الأعمال داخلة في مسمَّىٰ الإيمان (**ولا يُدرَىٰ وجودها علىٰ**) وجه (**الكمال**) أي إن المؤمن غير جازم بكمال الأعمال عنده، وبهذا يُشعِر كلامُ كثير من السلف، وأنهم إنما أثبتوا لذلك، وفيه بحث سيأتي في تقرير كلام السبكي.

ثم سرد المصنف الآيات القرآنية الدالَّة علىٰ ما قدَّم ذِكره من انقسام المؤمنين إلىٰ قسمين، فقال تبعًا لصاحب القوت: (**أما العمل، فقد قال الله تعالىٰ**): ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ۝٥ يُجَٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ ۝٦﴾ [الأنفال: ٥ - ٦] وقال تعالىٰ في وصف آخرين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٣﴾ [الصف: ٢ - ٣] وقال في نعت الصادقين: (﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ۝١٥﴾ [الحجرات: ١٥] **فيكون الشك في هذا الصدق**) الذي وُصفوا به لا في أصل الإيمان (**وكذلك قال الله تعالىٰ**) في مثل وصفِهم: (﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ﴾) الآية [البقرة: ١٧٧] (**فشرط**)

ونص القوت: فذكر (**عشرين وصفًا**) إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ١٧٧﴾ منها: الإيثار بالمال علىٰ حبِّه و(**كالوفاء بالعهد، والصبر علىٰ**) الأمراض والجوع و(**الشدائد، ثم قال تعالىٰ**: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ١٧٧﴾) فعند ذلك شهد لهم بالصدق والتقوىٰ.

قلت: هذه[1] الآية – كما ترىٰ – جامعة للكمالات الإنسانية بأسرها، دالَّة عليها صريحًا أو ضمنًا؛ فإنها مع كثرتها وتشعُّبها منحصرة في ثلاثة أشياء: صحة الاعتقاد، وحُسن المعاشرة، وتهذيب النفس، وقد أشيرَ إلىٰ الأول بقوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ وإلىٰ الثاني أشار بقوله: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾ وإلىٰ الثالث بقوله: ﴿وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ إلىٰ آخرها، ولذلك وُصف المستجمِع لها بالصدق نظرًا إلىٰ إيمانه واعتقاده، وبالتقوىٰ اعتبارًا بمعاشرته للخلق ومعاملته مع الحق.

وقد أخرج عبد الرزاق[2] عن أبي ذر بسند رجاله ثقات أنه سأل النبي ﷺ عن الإيمان، فتلا عليه هذه الآية.

ثم قال صاحب القوت[3]: وقال تعالىٰ في وصف المختبرين من المؤمنين: [﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم﴾ [التوبة: ١١١] وقال في نعت عموم المؤمنين]: ﴿وَإِن تُؤْمِنُواْ وَتَتَّقُواْ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ ٣٦ إِن يَسْـَٔلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُواْ وَيُخْرِجْ أَضْغَٰنَكُمْ ٣٧﴾ [محمد: ٣٦ - ٣٧] فشتَّان بين من وُصف بالمجاهَدة والصدق وبين من وُصف بالخُلْف وعُرِّض للمَقْت، وبين من وُصف بالحق وبين من يجادل في الحق، وكم بين من قُبِلَ منه المال والنفس وبين مَن رُدَّ عليه المال ولم يُسأله لِما علم منه من البخل والضغن، واسم «الإيمان»

---

(١) تفسير البيضاوي ١/ ١٢١.

(٢) مصنف عبد الرزاق ١١/ ١٢٨.

(٣) قوت القلوب ٢/ ٦٨.

يجمعهم، ومعناه يشتمل عليهم، إلا أن مقامات الإيمان ترفع بعضهم على بعض، وتفاوتُ بين بعضهم وبعض (**وقد قال تعالىٰ**: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١] و) في مثله (**قال تعالىٰ**: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ﴾ **الآية**) أي إلىٰ آخرها وهو قوله تعالىٰ: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الحديد: ١٠] يعني الجنة علىٰ تفاوُت الدرجات فيها، فجمع بينهم في الدار كما جمع بينهم في اسم الإيمان، ورفعهم في الدرجات علوًّا في المقامات (**وقد قال تعالىٰ**: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿١٦٣﴾﴾ [آل عمران: ١٦٣] **وقال ﷺ: الإيمان عُرْيان، ولباسه التقوىٰ ... الحديث**) أي إلىٰ آخره وهو قوله: «وزينته الحياء، وحِلْيته الورع، وثمرته العلم». وقد تقدَّم تخريجه في كتاب العلم.

قال صاحب القوت: ففيه معنىٰ أن مَن لا تقوىٰ له فلا لبس لإيمانه، ومن لا ورع له فلا زينة لإيمانه، ومن لا علم له فلا ثمرة لإيمانه، فإن اتفق فاسق جاهل ظالم كان بالمنافقين أشبه منه بالمؤمنين، وكان إيمانه إلىٰ النفاق أقرب، ويقينه إلىٰ الشك أَمْيَل، ولم يخرجه من اسم الإيمان، إلا أن إيمانه عريان لا لبس له، معطَّل لا كسب له، كما قال: ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا ۗ﴾ [الأنعام: ١٥٨] والنفاق مقامات، وقد قيل: سبعون بابًا، والشرك مثل ذلك، وهم فيه طبقات.

(**وقال ﷺ: الإيمان بضع وسبعون بابًا، أدناها إماطة الأذىٰ عن الطريق**) قد تقدم الكلام علىٰ تخريجه قريبًا، والاختلاف في قول البخاري ومسلم في الشك، فلفظ مسلم: فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذىٰ عن الطريق. وفي رواية: أعظمها. وفي أخرىٰ: أعلاها، ورواه حماد بن سَلَمة عن سُهَيل عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة بلفظ: «الإيمان بضع وسبعون، أفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة العَظْم عن الطريق». وفي رواية الليث عن ابن عَجْلان عن عبد الله بن دينار: «الإيمان ستون بابًا أو سبعون بابًا أو بضع واحد من العددين،

أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها أن يُماط الأذىٰ عن الطريق». وفي رواية عمارة بن غزيَّة عن أبي صالح: «الإيمان أربع وستون بابًا، أدناها إماطة الأذىٰ عن الطريق». والأذىٰ أعمُّ من أن يكون حجرًا أو شوكًا أو غصنًا بارزًا أو غير ذلك ممَّا يتأذَّىٰ به الناس، وإماطته: إزالته ورفعه من ذلك الموضع.

(**فهذا ما يدلُّ علىٰ ارتباط كمال الإيمان بالأعمال**) بحيث لا يكمُل ولا يتم إلا بها (**وأما ارتباطه بالبراءة من النفاق والشرك الخفيِّ فقوله ﷺ: أربع مَن كُنَّ فيه فهو منافق خالص وإن صام وصلَّىٰ وزعم أنه مؤمن: مَن إذا حدَّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان، وإذا خاصم فجر**) هكذا أورده صاحب القوت[١]. وقال العراقي[٢]: متفَق عليه من حديث عبد الله بن عمرو (**وفي بعض الروايات: وإذا عاهد غدر**) ونص القوت: وفي غير بعض هذا الحديث: «وإذا عاهد غدر»، فصارت خمسًا، فإن كانت فيه واحدة منهن ففيه شعبة من النفاق حتىٰ يَدَعَها.

قلت: أخرجه البخاري[٣] ومسلم[٤] في الإيمان، وأعاده البخاري في الجزية، وأخرجه أصحاب السنن[٥] كلهم من طريق الأعمش عن عبد الله بن مُرَّة عن [مسروق عن] عبد الله بن عمرو رفعه: «أربع مَن كُنَّ فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانت فيه خصلة منهنَّ كانت فيه خصلة من النفاق حتىٰ يَدَعَها: إذا اؤتمن خان، وإذا حدَّث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر». أي[٦]: أربع خِصال مَن وُجدت فيه كان منافقًا في هذه الخصال لا في غيرها، أو شديد الشبه بالمنافقين،

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٦٩.

(٢) المغني ١/ ٧٠.

(٣) صحيح البخاري ١/ ٢٨، ٢/ ١٩٤، ٤١٤.

(٤) صحيح مسلم ١/ ٤٦.

(٥) سنن أبي داود ٥/ ٢٢٠. سنن الترمذي ٤/ ٣٧٤. سنن النسائي ص ٧٦٢. وليس هو في سنن ابن ماجه.

(٦) إرشاد الساري ١/ ١١٩. عمدة القاري ١/ ٣٥٣.

ووصفُه بالخلوص يؤيِّد [قول] من قال: إن المراد بالنفاق العملي لا الإيماني أو العُرْفي لا الشرعي؛ لأن الخلوص بهذين المعنيين لا يستلزم الكفر المُلقِي في الدَّرْك الأسفل من النار.

وأخرج البخاري[1] في الإيمان والوصايا والشهادات والأدب ومسلم[2] في الإيمان والترمذي[3] والنسائي[4] من طريق نافع بن مالك عن أبيه عن أبي هريرة رفعه: «آية المنافق ثلاث: إذا حدَّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان». ومعنىٰ[5] كذب، أي أخبر [عنه] بخلاف ما هو به قاصدًا للكذب، وإذا وعد بالخير في المستقبل أخلف فلم يَفِ، وهو من عطف الخاص علىٰ العام؛ لأن الوعد نوع من التحديث، وإفراده لزيادة قبحه، ولازم الوعد الإخلاف، ولازم التحديث الكذب، وهما متغايران، فأخبر بأن يكون الملزومان متغايرينِ، وفي بعض روايات الطبراني[6]: «إذا وعد وهو يحدِّث نفسَه أنه يُخلِف» وهذا يدل علىٰ أنه لو كان عازمًا علىٰ الوفاء ثم عرض له عارض أو بدا له رأيٌ فلا يتَّصف بالنفاق، وأما الخيانة في الأمانة فبأن يتصرَّف فيها علىٰ خلاف الشرع، ووجه الحصر في هذه الثلاث لأن أصل الديانة منحصر في ثلاث: القول والفعل والنية، فنبَّه علىٰ فساد القول بالكذب، وعلىٰ فساد الفعل بالخيانة، وعلىٰ فساد النية بالخُلْف، وقد تحصَّل من الحديثين خمس خصال: الثلاثة المذكورة، والغدر في المعاهدة، والفجور في الخصومة، فهي متغايرة باعتبار تغايُر الأوصاف واللوازم، ووجه الحصر فيها أن إظهار خلاف ما في الباطن إما في الماليَّات وهو «إذا اؤتمن»، وإما في غيرها وهو إما

---

(١) صحيح البخاري ١/ ٢٧، ٢/ ٢٦٢، ٢٨٩، ٤/ ١٠٩.

(٢) صحيح مسلم ١/ ٤٦.

(٣) سنن الترمذي ٤/ ٣٧٣.

(٤) سنن النسائي ص ٧٦٢.

(٥) إرشاد الساري ١/ ١١٨ - ١٢٠.

(٦) المعجم الكبير ٦/ ٢٧٠ من حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه.

في حالة الكدورة فهو «إذا خاصم»، وإما في حالة الصفاء فهو إما مؤكَّد باليمين فهو «إذا عاهد» أو لا فهو بالنظر إلىٰ المستقبل فهو «إذا وعد»، وأما بالنظر إلىٰ الحال فهو «إذا حدَّث»، لكن هذه الخمسة في الحقيقة ترجع إلىٰ الثلاث؛ لأن الغدر في العهد منطوٍ تحت الخيانة في الأمانة، والفجور في الخصومة داخل تحت الكذب في الحديث.

ثم قال صاحب القوت[1]: (**وفي حديث أبي سعيد الخُدري**) وأبي كبشة الأنماري ﷺ قالا: (**القلوب أربعة: قلب أجرد وفيه سراج يزهر**) والأجرد هو المجرَّد عن الظلمات، ويزهر أي يضيء، وليس الواو قبل «فيه» في القوت (**فذلك قلب المؤمن، وقلب مصفَّح فيه إيمان ونفاق، فمثل الإيمان فيه كمثل البقلة**) ونص القوت: كالبقلة (**يمدُّها الماء العذب**) وليس في القوت (**الغزير**) وهو الكثير، ولا يُحتاج إليه، كما لا يخفىٰ (**ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح والصديد، فأيُّ المادتين**) ونص القوت: فأيُّ المدتين (**غلب عليه حُكم له بها. وفي لفظ آخر: ذهبت به**) ونص القوت: وفي لفظ آخر: أيهما غلبت عليه ذهب [به].

قال العراقي[2]: أخرجه أحمد[3] من حديث أبي سعيد، وفيه ليث بن أبي سُلَيم، مختلَف فيه.

قلت: وقال أبو نعيم في الحلية[4]: حدثنا محمد بن عبد الرحمن، حدثنا الحسن بن محمد، حدثنا محمد بن حميد، حدثنا جرير، عن الأعمش، عن عمرو بن مُرَّة، عن أبي البختري، عن حذيفة رضي الله عنه قال: القلوب أربعة: قلب أغلف فذلك قلب الكافر، وقلب مصفَّح فذلك قلب المنافق، وقلب أجرد فيه سراج يزهر

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٦٩.
(٢) المغني ١/ ٧٠.
(٣) مسند أحمد ١٧/ ٢٠٨.
(٤) حلية الأولياء ١/ ٢٧٦.

فذلك قلب المؤمن، وقلب فيه نفاق وإيمان، فمثل الإيمان كـ[مثل] شجرة يمدها ماء طيِّب، ومثل النفاق كمثل القُرحة يمدها قيح ودم، فأيهما غلب عليه غلب.

قلت: وبه يظهر تقسيم الأربعة، والمصنف تابع سياق القوت، ولا يلتفت إلىٰ غيره إلا قليلاً، فهذا عذرُه.

ثم قال صاحب القوت: ففي تبعيض أخلاق الإيمان ووجود دقائق الشرك وشُعَب النفاق ما يوجب الاستثناءَ في كمال الإيمان؛ لجواز اجتماع الإيمان والنفاق في القلب، ولوجود شُعَب النفاق وعدم بعض شُعَب الإيمان في القلوب، كيف (و) قد (قال ﷺ: **أكثر منافقي هذه الأمَّة قُرَّاؤها**) ونص القوت: منافقي أمَّتي.

قال العراقي[١]: أخرجه أحمد[٢] والطبراني[٣] من حديث عقبة بن عامر، وفيه ابن لهيعة. وسيأتي في آداب تلاوة القرآن. ا.هـ.

ووجدت بخط الشيخ شمس الدين الداودي: له طريق من غير رواية ابن لهيعة، ورويناه في «صفة المنافقين» للفريابي[٤]. ا.هـ.

وقرأتُ في «ذخيرة الحُفَّاظ» للحافظ أبي الفضل ابن طاهر الذي رتَّب فيه «الكامل» لابن عدي - والكتاب عندي بخطه - ما نصه[٥]: رواه عبد الله بن لهيعة عن مِشْرح ابن هاعان عن عقبة بن عامر، وابن لهيعة ليس بحُجَّة، ورواه الفضل بن المختار عن عبيد الله بن موهب عن عصمة بن مالك الخطمي، ولا يتابَع عليه. ا.هـ.

ووجدتُ بإزائه بخط الحافظ ابن حجر: لم ينفرد به ابن لهيعة، بل تابعه

---

(١) المغني ١/ ٧٠.

(٢) مسند أحمد ٢٨/ ٥٩٧، ٦٢٨.

(٣) المعجم الكبير ١٧/ ٣٠٥.

(٤) صفة النفاق وذم المنافقين لجعفر بن محمد الفريابي ص ٤٥ (ط - دار ابن زيدون ببيروت).

(٥) ذخيرة الحفاظ ١/ ٤٤٥.

الوليد بن المغيرة، مصري صدوق.

وقال السيوطي في «الجامع الصغير»[١]: أخرجه أحمد[٢] والطبراني[٣] والبيهقي[٤] عن ابن عمرو، وأحمد والطبراني عن عقبة بن عامر [والطبراني[٥] وابن عدي[٦]] عن عصمة بن مالك. ا.هـ.

والمراد بالقرَّاء: الفقهاء، أي يضعون العلم في غير مواضعه، يتعلَّمون العلم نفيًا للتهمة وهم معتقدون خلافه، وكان المنافقون في عصر النبي ﷺ بهذه الصفة.

(وفي حديث) آخَر: **(الشِّرك أخفَىٰ في أمَّتي من دبيب النمل علىٰ الصَّفا)** هكذا أورده صاحب القوت[٧]، وقال العراقي[٨]: أخرجه أبو يعلىٰ[٩] وابن عدي[١٠] وابن حبَّان في الضعفاء[١١] من حديث أبي بكر، ولأحمد[١٢] والطبراني[١٣] نحوه من حديث أبي موسىٰ، وسيأتي في ذمِّ الجاه والرياء.

قلت: قال ابن عدي: رواه يحيىٰ بن كثير البصري عن الثوري عن إسماعيل ابن أبي خالد عن قيس عن أبي بكر الصدِّيق رضي الله عنه، وهذا عن الثوري ليس يرويه عنه

---

(١) فيض القدير للمناوي ٢/ ٨٠.
(٢) مسند أحمد ١١/ ٢١٠، ٢١١، ٢١٣.
(٣) المعجم الكبير ١٤/ ٢٥.
(٤) شعب الإيمان ٩/ ٢١٦ - ٢١٧.
(٥) المعجم الكبير ١٧/ ١٧٩.
(٦) الكامل في الضعفاء ٦/ ٢٠٤١.
(٧) قوت القلوب ٢/ ٦٩.
(٨) المغني ١/ ٧٠.
(٩) مسند أبي يعلىٰ ١/ ٦٠ - ٦٢.
(١٠) الكامل في الضعفاء ٧/ ٢٦٩٥.
(١١) المجروحون من المحدثين ٢/ ٤٨٣.
(١٢) مسند أحمد ٣٢/ ٣٨٣.
(١٣) المعجم الأوسط ٤/ ١٠.

غير يحيىٰ بن كثير هذا. ا.هـ.

وله في «الجامع الصغير»[١] بقية: «وسأدلُّك علىٰ شيء إذا فعلتَه أذهب عنك صغار الشرك وكبارَه ...» الحديث، وسيأتي ذِكره قريبًا، أخرجه الحكيم الترمذي[٢] عن أبي بكر.

قال المناوي: وظاهر صنيعه[٣] أنه لم يَرَه مخرَّجًا لأحد من المشاهير وإلا لَما أبعد النجعةَ، وهو ذهول، فقد أخرجه الإمام أحمد وأبو يعلىٰ وأبو نعيم في الحلية[٤] عن أبي بكر، وأحمد والطبراني عن أبي موسىٰ.

قلت: هذا ليس بذهول من الحافظ، وإنما مراده بالاقتصار علىٰ تخريج الحكيم الترمذي إشارة إلىٰ أنه انفرد بإخراجه هكذا علىٰ التمام، وأما مَن ذكرهم بعدُ كأحمد والطبراني وأبي يعلىٰ فإنهم اقتصروا علىٰ الجملة الأولىٰ إلىٰ قوله: علىٰ الصفا.

وفي «الجامع الصغير»[٥] أيضًا: «الشرك أخفَىٰ في أمَّتي من دبيب النمل علىٰ الصفا في الليلة الظَّلْماء، وأدناه أن تحب علىٰ شيء من الجَوْر أو تبغض علىٰ شيء من العدل، وهل الدين إلا الحب في الله والبغض في الله ...» الحديث، قال: أخرجه الحكيم الترمذي في النوادر[٦]، والحاكم في التفسير[٧]، وأبو نعيم في الحلية[٨]، كلهم

(١) فيض القدير ٤/ ١٧٣.
(٢) نوادر الأصول ٢/ ١١٩٤.
(٣) أي السيوطي.
(٤) حلية الأولياء ٧/ ١١٢.
(٥) فيض القدير ٤/ ١٧٤.
(٦) نوادر الأصول ٢/ ١١٩٧.
(٧) المستدرك علىٰ الصحيحين ٢/ ٣٤٨.
(٨) حلية الأولياء ٩/ ٢٥٣.

عن عائشة.

قال المناوي: قال الحاكم: صحيح، وتعقَّبه الذهبي بأن فيه عبد الأعلىٰ بن أعيُن، قال الدارقطني: غير ثقة. وقال في الميزان[١] عن العقيلي[٢]: جاء بأحاديث منكَرة، وساق هذا منها. وقال ابن حبَّان[٣]: لا يجوز الاحتجاج به. والله أعلم.

فائدة:

قال ابن القيم[٤]: الشرك شِرْكان: شرك يتعلَّق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله، وشرك في عبادته ومعاملته لا في ذاته وصفاته، والأول نوعان: شرك تعطيل وهو أقبح أنواع الشرك كتعطيل المصنوع عن صانعه، وتعطيل معاملته عمَّا يجب علىٰ العبد من حقيقة التوحيد، والثاني شرك مَن جعل معه إلهًا آخر ولم يعطِّل، والثاني - وهو الشرك في عبادته - أخف وأسهل؛ فإنه يعتقد التوحيد، لكنه لا يُخلِص في معاملته وعبوديَّته، بل يعمل لحظِّ نفسه تارةً، ولطلب الدنيا والرفعة والجاه أخرىٰ، فلله من عمله نصيبٌ، ولنفسه وهواه نصيب، وللشيطان نصيب، وهذا حال أكثر الناس، وهو الذي أراده النبي ﷺ هنا. والله أعلم.

(وقال حذيفة رضي الله عنه: كان الرجل يتكلم بالكلمة علىٰ عهد رسول الله ﷺ يصير بها منافقًا إلىٰ أن يموت، وإني لأسمعها من أحدكم في اليوم عشر مرَّات)

---

(١) ميزان الاعتدال للذهبي ٢/ ٥٢٩.

(٢) الضعفاء للعقيلي ٣/ ٨١٤ ونصه: «جاء بأحاديث منكرة ليس منها شيء محفوظ» ثم ساق له هذا الحديث وقال: «ولا يتابع عليه ولا يعرف إلا به، وعبد الأعلىٰ بن أعين هذا حدث عن يحيىٰ بن أبي كثير بغير حديث منكر لا أصل له».

(٣) المجروحون من المحدثين ٢/ ١٤١.

(٤) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي لابن القيم ص ٢٩٨ - ٣٠٣ (ط - دار عالم الفوائد) باختصار. والزبيدي رحمه الله ينقل هنا عن فيض القدير للمناوي ٤/ ١٧٤.

هكذا أورده صاحب القوت[١]. قال العراقي[٢]: أخرجه أحمد[٣] بإسناد فيه جهالة.

قلت: قال أبو نعيم في الحلية[٤]: حدثنا أبو بكر بن مالك، حدثنا عبد الله بن أحمد، حدثني أبي، حدثنا عبد الله بن نُمَير، حدثني [رزين] الجهني، حدثنا أبو الرقاد قال: خرجت مع مولاي وأنا غلام، فدفعت إلىٰ حذيفة وهو يقول: إنْ كان الرجل لَيتكلمُ بالكلمة علىٰ عهد رسول الله ﷺ فيصير بها منافقًا، وإني لأسمعُها من أحدكم في المقعد الواحد أربع مرات، لتأمُرُنَّ بالمعروف ولتنهونَّ عن المنكَر ولتحضنَّ علىٰ الخير أو ليسحتنَّكم الله [جميعًا] بعذاب أو ليؤمِّرنَّ عليكم شِرارَكم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم.

(وقال بعض العلماء: أقرب الناس من النفاق من يرىٰ أنه برئء من النفاق) هكذا أورده صاحب القوت[٥]، زاد: وقال مرةً أخرىٰ: آمَنهم منه.

(وقال حذيفة) رضي الله عنه: **(المنافقون اليوم أكثر منهم علىٰ عهد رسول الله ﷺ، فكانوا إذ ذاك يخفونه، وهم الآن يظهرونه)** هكذا أورده صاحب القوت[٦]، ولفظه: كانوا إذ ذاك.

وقال العراقي[٧]: أخرجه البخاري[٨]، إلا أنه قال فيه: شر، بدل: أكثر.

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٦٩.

(٢) المغني ١/ ٧١.

(٣) مسند أحمد ٣٨/ ٣١٢، والجهالة المشار إليها هي جهالة أبي الرقاد العبسي الراوي عن حذيفة، قال محققو المسند: ترجم له البخاري وابن أبي حاتم والحسيني في الإكمال ولم يذكروا فيه جرحا ولا تعديلا، ولم يذكروا في الرواة عنه غير رزين بن حبيب، فهو مجهول.

(٤) حلية الأولياء ١/ ٢٧٩.

(٥) قوت القلوب ٢/ ٧١.

(٦) السابق ٢/ ٧١.

(٧) المغني ١/ ٧١.

(٨) صحيح البخاري ٤/ ٣٢٣.

قلت: وأخرجه أبو داود الطيالسي[١] ومن طريقه أبو نعيم في الحلية[٢] عن شعبة عن الأعمش عن أبي وائل قال: قال حذيفة: المنافقون اليوم شرٌّ منهم على عهد رسول الله ﷺ، كانوا يومئذٍ يكتمونه، وهم الآن يظهرونه.

(**وهذا النفاق يضادُّ صدقَ الإيمان وكماله**) أراد به النفاق العملي؛ فإنه الذي يطفئ نور الإيمان وكماله لا أصله (**وهو خفيٌّ**) المَدْرَك (**وأبعد الناس منه مَن يتخوَّفه**) من الوقوع (**وأقرب الناس منه من يرى أنه بريء منه**) كما تقدم النقل قريبًا عن بعض العلماء (**فقد قيل للحسن البصري: يقولون أنْ لا نفاق اليوم. فقال: يا أخي، لو هلك المنافقون لاستوحشتم في الطريق**) أورده صاحب القوت[٣] بلفظ: وقيل للحسن: إن قومًا يقولون: لا نفاق اليوم. فقال: يا ابن أخي، لو هلك المنافقون لاستوحشتم في الطرقات.

(**وقال هو وغيره: لو نبتت للمنافقين أذناب ما قدرنا أن نطأ على الأرض بأقدامنا**) هكذا في القوت، إلا أنه قال: وعنه وعن غيره، أي رُوي هذا الكلام عنه وعن غيره؛ لأنه رُوي هذا الكلام عن الحسن وعن غيره، وأراد بقوله «ما قدرنا» أي لكثرتهم.

ثم قال صاحب القوت: (**وسمع ابن عمر**) هو عبد الله بن عمر (رضي الله عنه) **رجلاً يتعرَّض للحَجَّاج**) أي بسوء. وعبارة القوت: يطعن على الحجاج (**فقال**) له: (**أرأيتَ لو كان**) الحجاج (**حاضرًا**) بين يديك (**يسمع أكنتَ تتكلم فيه**) بما تكلَّمتَ به الآن؟ (**فقال: لا. قال: كنا نعدُّ هذا نفاقًا على عهد رسول الله ﷺ**) قال العراقي[٤]:

---

(١) مسند الطيالسي ١/ ٣٢٧.

(٢) حلية الأولياء ١/ ٢٨٠.

(٣) قوت القلوب ٢/ ٧١.

(٤) المغني ١/ ٧١.

أخرجه أحمد[1] والطبراني[2] بنحوه، وليس فيه [ذِكر] الحجاج. ا.هـ.

ووجدت بخط مَن وجد بخط الحافظ ابن حجر ما نصه: هو في الغَيْلانيات من رواية يحييٰ البَكَّاء عن ابن عمر، وفيه ذِكر الحجاج.

وقول المصنف: **(وقال)** رسول الله (ﷺ: **من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة)** وهو من تتمَّة كلام ابن عمر، وليس حديثًا مستقلاًّ، كما هو ظاهر من سياق القوت، حيث قال بعد قوله: كنا نعدُّ هذا نفاقا في عهد رسول الله ﷺ [قال رسول الله ﷺ]: «من كان ذا لسانين في الدنيا كان له في الآخرة لسانان من نار.

ثم قال بعد ذلك: وفي الخبر: شر الناس ذو الوجهين ... الحديث.

فدل ذلك أن الذي قبله من كلام ابن عمر لا من كلام رسول الله ﷺ، فتأملْ.

(وقال أيضًا ﷺ: شر الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه ويأتي هؤلاء بوجه) هكذا أورده صاحب القوت، ولم يتعرَّض له العراقي في «المغني»، وهو في المتفق عليه[3] من حديث أبي هريرة بلفظ: «تجدون من شر الناس ذا الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه». كذا في «المقاصد» للسخاوي[4].

وأخرجه الطبراني في الأوسط[5] عن سعد بلفظ: «ذو الوجهين في الدنيا يأتي يوم القيامة وله وجهان من نار».

(وقيل للحسن) أي البصري: **(إن قومًا يقولون: إنَّا لا نخاف النفاق. فقال:**

---

(١) مسند أحمد ٩/ ٢٧٣، ١٠/ ٨٨.

(٢) المعجم الكبير ١٢/ ٢٧٤، ٤٢٠.

(٣) صحيح البخاري ٢/ ٥٠٣. صحيح مسلم ٢/ ١١٧٥.

(٤) المقاصد الحسنة ص ١٥٣.

(٥) المعجم الأوسط ٦/ ٢٣٤.

والله، لأنْ أكون أعلم أني بريء من النفاق أحب إليَّ من طِلاع الأرض ذهبًا) هكذا أورده صاحب القوت[١]، إلا أنه قال: من ملء الأرض ذهبًا. وطِلاع الأرض بالكسر: مِلْؤُها.

(**وقال الحسن: إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب و**) اختلاف (**السر والعلانية و**) اختلاف (**المدخل والمَخرج**) هكذا أورده صاحب القوت[٢]، وهو يشير إلىٰ النفاق العَمَلي الذي يطفئ نورَ الإيمان، كما تقدَّم البيانُ، وإلىٰ هذا أشار حذيفة رضي الله عنه فيما أخرجه أبو نعيم في الحلية[٣] من طريق الأعمش وسفيان عن ثابت بن هرمز عن أبي يحيىٰ قال: قيل لحذيفة: مَن المنافق؟ قال: الذي يصف الإسلامَ ولا يعمل به.

(**وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه: إني أخاف أن أكون منافقًا. فقال: لو كنتُ منافقًا ما خِفْتَ النفاق، إن المنافق قد أمن النفاقَ**) هكذا أورده صاحب القوت[٤]، إلا أنه قال: ما خِفْتَ أن تكون منافقًا.

(**وقال ابن أبي مُلَيكة**) هو[٥] عبد الله بن عُبَيد الله بن أبي مُلَيكة القُرَشي التيمي المكِّي الأحول المؤذِّن القاضي لابن الزبير، المتوفي سنة ١١٧ (**أدركتُ ثلاثين ومائة، وفي رواية أخرىٰ: خمسمائة من أصحاب رسول الله ﷺ**) هكذا هو في القوت[٦]: أو خمسمائة، ويوجد في بعض النسخ: خمسين ومائة، والذي في صحيح البخاري[٧]: أدركتُ ثلاثين. قال القسطلاني: أَجَلُّهم عائشة وأختها أسماء

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٧١.

(٢) السابق ٢/ ٧١.

(٣) حلية الأولياء ١/ ٢٨٢.

(٤) قوت القلوب ٢/ ٧١.

(٥) إرشاد الساري ١/ ١٣٦.

(٦) قوت القلوب ٢/ ٧١.

(٧) صحيح البخاري ١/ ٣٢.

وأم سَلَمة والعبادلة الأربعة وعُقْبة بن الحارث والمِسْوَر بن مَخْرَمة، ﷺ (**كلهم يخافون النفاق**) وعبارة القوت: كلهم يخاف النفاق علىٰ نفسه. وهكذا هو في صحيح البخاري، وهو النفاق في الأعمال؛ لأنه قد يَعْرِض للمؤمن في عمله ما يشوبه ممَّا يخالف الإخلاص، ولا يلزم من خوفهم ذلك وقوعُه منهم، وإنما ذلك علىٰ سبيل المبالغة منهم في الورع والتقوىٰ، أو قالوا ذلك لكون أعمارهم طالت حتىٰ رأوا من التغيير ما لم يعهدوه مع عجزهم عن إنكاره، فخافوا أن يكونوا داهنوا بالسكوت.

هكذا أورده البخاري في الصحيح معلَّقًا.

وأخرج اللالكائي في السنة[1] من طريق المُعافَىٰ بن عِمْران عن الصَّلْت بن دينار عن ابن أبي مُلَيكة قال: لقد أتىٰ عليّ بُرْهةٌ من الدهر وما أراني أدرك قومًا يقول أحدهم إني مؤمن مستكمل الإيمان[2]، ولقد أدركتُ كذا وكذا من أصحاب رسول الله ﷺ ما مات رجل منهم إلا وهو يخشىٰ علىٰ نفسه النفاق.

(**ورُوي أن رسول الله ﷺ**) وفي القوت[3]: وفي الخبر أن رسول الله ﷺ (**كان جالسًا في جماعة من أصحابه، فذكروا رجلاً وأكثروا الثناء عليه**) وفي القوت: فذكروا رجلاً ومدحوه وأحسنوا الثناء عليه (**فبينا هم كذلك إذ طلع الرجل عليهم ووجهه يقطر ماءً من أثر الوضوء**) وفي القوت: يقطر وجهه ماءً من أثر الوضوء (**قد علَّق نعله بيده**) وفي القوت: وقد علَّق نعليه بيده (**وبين عينيه أثر السجود**) وهو المسمَّىٰ علىٰ ألسنة الناس: زبيبة الصلاح (**فقالوا: يا رسول الله، هذا هو الرجل الذي وصفناه**) لك (**فقال رسول الله**) وفي القوت: فلمَّا نظر إليه رسول الله [قال:

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٥٥.

(٢) بعده في أصول اللالكائي: «ثم ما رضي حتىٰ قال: إن علىٰ إيماني جبريل وميكائيل، ثم ما زال بهم الشيطان حتىٰ قال أحدهم إنه مؤمن وإن نكح أمه وأخته وابنته».

(٣) قوت القلوب ٢/ ٧٣.

(أرىٰ في) وفي القوت: علىٰ **(وجهه سفعة من الشيطان)** يعني ظُلمة **(فجاء الرجل حتىٰ سلَّم وجلس مع القوم)** وفي القوت: حتىٰ جلس مع القوم بعد أن سلَّم **(فقال)** له **(رسول الله ﷺ: نشدتك بالله)** وفي القوت: نشدتك الله، أي أقسمتُ عليك بالله عَزَّوَجَلَّ **(حين أشرفتَ علىٰ القوم هل حدَّثتك نفسُك أنه ليس فيهم خيرٌ منك)**؟ وفي القوت: هل حدَّثتَ نفسَك حين أشرفت علينا أنه ليس فيهم خير منك؟ **(فقال: اللهم نعم)** قال العراقي[١]: أخرجه أحمد[٢] والبزار[٣] والدارقطني[٤] من حديث أنس.

قلت: وفيه صِدْقُ ما تفرَّسَ به النبي ﷺ في الرجل المذكور، وبيان لمعجزته، حيث أخبر عن شيء لم يصل إليه علم القوم، فأطلع اللهُ حبيبَه ﷺ علىٰ أحواله، وأن باطنه مخالف لظاهره؛ فإنه قد خطر في ضميره أنه أفضل القوم، وهذا فيه خطر عظيم، ومثله كان يُعَدُّ منافقًا، اللهم سَلِّمْنا منه يا رب العالمين.

(وقال ﷺ في دعائه: اللهم إني أستغفرك لِما علمتُ ولِما لم أعلم. فقيل له: أتخاف يا رسول الله؟ فقال: وما يؤمِّنني والقلوبُ بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلِّبها كيف شاء) هكذا أورده صاحب القوت[٥]، إلا أنه قال: وكان من دعاء رسول الله ﷺ ... فذكره.

وقال العراقي[٦]: أخرجه مسلم[٧] من حديث عائشة: «اللهم إني أعوذ بك من شر ما عملتُ ومن شر ما لم أعمل». ولأبي بكر ابن الضحَّاك في الشمائل في

---

(١) المغني ١/ ٧١.

(٢) لم أقف عليه في مسند أحمد.

(٣) مسند البزار ١٤/ ٦٠.

(٤) سنن الدارقطني ٢/ ٩٨٥ (ط - مؤسسة الرسالة).

(٥) قوت القلوب ٢/ ٧٣.

(٦) المغني ١/ ٧١.

(٧) صحيح مسلم ٢/ ١٢٤٩.

حديث مرسَل: وشر ما أعلم وشر ما لا أعلم. وآخر الحديث عند مسلم من حديث عبد الله بن عمر.

قلت: وأخرجه أبو داود[١] والنسائي[٢] وابن ماجه[٣] عن عائشة كسياق مسلم: اللهم إني أعوذ بك من شر ما علمتُ وشر ما لم أعلم.

وفي القوت[٤]: وعلَّم رسول الله ﷺ أبا بكر رضي الله عنه دعاءً قال: «قل فيه: اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم، وأستغفرك لِما لا أعلم».

قلت: وأخرج[٥] أحمد وأبو يعلىٰ والحكيم الترمذي وأبو نعيم في الحلية عن أبي بكر: «الشرك فيكم أخفَىٰ من دبيب النمل، وسأدلُّك علىٰ شيء إذا فعلتَه أذهب عنك صغارَ الشرك وكبارَه، تقول: اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم، وأستغفرك لِما لا أعلم، تقولها ثلاث مرَّات».

(وقد قال) الله **(تعالىٰ:** ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ ۝٤٧﴾**)** [الزمر: ٤٧] قال صاحب القوت[٦]: **(قيل في التفسير: عملوا أعمالاً فظنوا)** ونص القوت: ظنوا **(أنها حسنات فكانت في كفَّة السيئات)** ونص القوت: فلما كان عند الحساب والميزان وجدوها سيئات. والكِفَّة بكسر الكاف وفتحها.

(وقال) أبو الحسن[٧] **(السَّرِيُّ)** كغنيٍّ، هو ابن المغلس **(السَّقَطي)** بالتحريك،

---

(١) سنن أبي داود ٢/ ٣٠٧.

(٢) سنن النسائي ص ٨٣٢.

(٣) سنن ابن ماجه ٥/ ٣٦١.

(٤) قوت القلوب ٢/ ٧٣.

(٥) تقدم هذا الحديث قريبا.

(٦) قوت القلوب ٢/ ٧٣.

(٧) انظر ترجمته في: الرسالة القشيرية ص ٥١ - ٥٤. الطبقات الكبرىٰ للشعراني ١/ ٦٣ - ٦٤. طبقات الصوفية للسلمي ص ١٩ - ٢١. الكواكب الدرية للمناوي ١/ ٤١٦ - ٤٢٠.

نسبة إلىٰ بيع سَقَط المتاع[١]، وهو من كبار العارفين، خال أبي القاسم الجُنَيد، توفي سنة ٢٥١، أخذ عن معروف الكَرْخي، وعنه ابن أخته الجنيد. ويوجد هنا في النسخ: وقال سري، بلا لام، وهكذا هو أيضًا في القوت[٢] **(لو أن رجلاً دخل بستانًا)** ونص القوت: إلىٰ بستان **(فيه من جميع الأشجار عليها من)** ونص القوت: علىٰ تلك الأشجار **(جميع الأطيار فخاطبه)** أي الداخل **(كلُّ طير منها بلغته)** المعلومة له **(فقال: السلام عليك يا وليَّ الله)** بأن عرَّفه الله تعالىٰ لغاتهم علىٰ اختلافها **(فسكنت نفسه إلىٰ ذلك)** واطمأنَّت وحدَّثته بالعَجَب **(كان أسيرًا في يديها)** موثقًا لديها، وذلك لأن الوقوف عند النعمة حجاب، وسكون النفس إلىٰ شيء يدل علىٰ نقص في المقام.

وفي القوت[٣]: قال بِشْر بن الحارث: سكون القلب إلىٰ قبول المدح أضَرُّ عليه من المعاصي.

وكان سهل يقول: غفلة العالِم السكون إلىٰ الشيء، وغفلة الجاهل الافتخار بالشيء، والسكون عندهم من الدعوىٰ، والدعوىٰ من المعاصي.

(فهذه الأخبار) التي تلوناها لك **(والآثار)** التي عرَّفناك بها **(تعرِّفك)** أي تنبِّهك علىٰ معرفة **(خطر)** هذا **(الأمر)** وعِظَمه **(بسبب دقائق النفاق)** المهلكة **(و)** نوابغ **(الشرك الخفيِّ)** من الرياء والتصنُّع والتزيُّن ومخالفة الظاهر الباطنَ **(وأنه لا يؤمَن منه)** أي لا سبيل إلىٰ الأمن منه والحفظ عنه **(حتىٰ كان عمر بن الخطاب** رضي الله عنه**)** مع جلالة قَدْره وشهرة فضله، وأنه أحد المشهود لهم بالجنة **(يسأل حذيفة)** بن اليَمان رضي الله عنه **(عن نفسه، وأنه هل ذُكر في المنافقين)** وذلك لأن حذيفة

---

(١) في الأنساب للسمعاني ٣/ ٢٦٢: «هذه النسبة إلىٰ بيع السقط وهي الأشياء الخسيسة كالخرز والملاعق وخواتيم الشبه والحديد وغيرها».

(٢) قوت القلوب ٢/ ٧٣.

(٣) السابق ٢/ ٧١.

كان اختصَّه رسولُ الله ﷺ بعلم المنافقين، وتقدم أن عمر ما كان يصلي علىٰ جنازة حتىٰ يحضرها حذيفة، فإذا ما حضرها قال: صلُّوا علىٰ صاحبكم.

وفي كتاب السنة للالكائي[1]: أخبرنا الحسن بن عثمان، أخبرنا أحمد، حدثنا بِشْر بن موسىٰ، حدثنا معاوية، حدثنا أبو إسحاق قال: سألت الأوزاعي عن أشياء فأجاب عنها، قال الأوزاعي: وقد خاف عمر بن الخطاب علىٰ نفسه النفاقَ. قلت: إنهم يقولون: [إن عمر] لم يَخَفْ أن يكون يومئذٍ منافقًا حتىٰ سأل حذيفة، ولكن خاف أن يُبتلَىٰ بذلك قبل أن يموت. قال: هذا قول أهل البِدَع.

(وقال أبو سليمان الداراني) تقدمت ترجمته في كتاب العلم **(سمعتُ من بعض الأمراء شيئًا)** ونص القوت[2]: سمعت قائلاً يقول، يعني بعض الأمراء يتكلم علىٰ المنبر بما لا ينبغي **(فأردت أن أنكره)** عليه **(فخِفْتُ)** ونص القوت: فخشيت **(أن يأمر بقتلي، ولم أخفْ من الموت)** ونص القوت: ولم يكن بي خيفة الموت **(ولكن خشيت أن يَعْرِض لقلبي التزيُّنُ للخلق [بأني أمرت بالمعروف علىٰ الإمام وقُتلت في سبيل الله]**[3] **عند خروج روحي فكففت)** عن ذلك.

(وهذا) الذي ذكرناه **(من النفاق الذي يضادُّ حقيقةَ الإيمان وصِدقه وكماله وصفاءه)** ويطفئ[4] نوره، ويُحرَم مزيده، ويحبط الأعمالَ، ويوجب المقتَ والإعراض، وهو الرياء والمداهنة والتصنُّع للخَلْق **(لا أصله)** الذي هو التصديق الجازم بالقلب **(فالنفاق)** إذًا **(نفاقان، أحدهما)** الذي **(يُخرِج عن الدين، ويُلحِق بالكافرين، ويُسلِك في زُمرة المخلَّدين في النار)** وهو الشك في دين الله ﷿ والرد لشرع رسول الله ﷺ **(والثاني)** الذي **(يفضي بصاحبه إلىٰ النار)** إلىٰ **(مدة)** معلومة **(أو يغض)**

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٩٨٢ - ٩٨٣.

(٢) قوت القلوب ٢/ ٧٢.

(٣) ما بين الحاصرتين زيادة من القوت.

(٤) قوت القلوب ٢/ ٧١.

وفي بعض النسخ: أو يُنقِص (من درجات عِلِّيين، ويحُطُّ عن رتبة الصِّدِّيقين) وهو اختلاف القلوب، وائتلاف الألسن، ومخالفة [الأمر إلىٰ] ما يُنهَىٰ عنه، وزيادة الظواهر علىٰ السرائر، وكان سهل يقول: المُرائي حقًّا هو الذي يحسِّن ظاهرَه حتىٰ لا تنكر العامَّة عليه ولا العلماء من ظاهره شيئًا، وباطنه خراب.

وقال عمر مولىٰ عفرة: أقرب الناس إلىٰ النفاق من إذا زُكِّي بما ليس فيه ارتاح لذلك قلبُه، وأبعد الناس منه من يتخوَّف أن لا ينجيه ممَّا هو فيه.

وهذا المعنىٰ من النفاق هو الذي خافه السلف وكانوا منه علىٰ إشفاق.

(وذلك مشكوك فيه) بالقلَّة والكثرة (فلذلك حسُن الاستثناءُ فيه) ثم قال: (وأصل هذا النفاق) من النَّفَق[1] محرَّكة: سَرَبٌ في الأرض يكون له مَخرج من موضع آخر، ونافَقَ اليَرْبوعُ[2]: إذا أتىٰ النافقاء، ومنه قيل: نافق الرجلُ: إذا أظهر الإسلام لأهله وأضمر غير الإسلام وأتاه مع أهله أيضًا، فقد خرج منه بذلك. ثم استُعمل في معنىٰ (تفاوت بين السر والعلانية) كما نُقل ذلك عن الحسن البصري، ومنهم من عبَّره بتفاوت بين القول والعمل، وهو قريب (و) قال بعضهم: هو (الأمن من مكر الله) تعالىٰ، وحقيقة[3] المكر معنيان، أحدهما: أن يُظهِر شيئًا ويخفِي ضدَّه، والثاني: أن يكشف ما كان ستره ويفشي ما كان أَسَرَّه بعد الطمأنينة والعزة، وقد قال سيدنا إبراهيم عليه السلام في أحد الوجهين من تفسير قوله: ﴿وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا﴾ [الأنعام: ٨٠] ومثله قال شعيب عليه السلام: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ٨٩] ثم علَّلا جميعًا بسعة العلم وسبقه لقصور علمهما عن علمه بعد خوف المشيئة، فلم يأمنا أن يكونا في سعة علم الله تعالىٰ وفي خفيِّ مشيئته ضد ما ظهر لهما من حكمته فيدركهما ما سبق في علمه وأنه لا

---

(١) المصباح المنير ص ٢٣٦.

(٢) اليربوع: جنس حيوانات ثديية يتبع الفصيلة الفأرية التي تنتمي لرتبة القوارض.

(٣) قوت القلوب ٢/ ٦٩.

مشيئة لهما في مشيئته، وهذا هو خوف المكر، فالأنبياء عليهم السلام مع فضلهم ومكانتهم يستثنون في الكفر خِيفةَ المكر، ولا يستثني الضعيف الجاهل في الإيمان.

(و) قيل: أصل النفاق (**العُجْب**) وهو[1] تصوُّر استحقاق الشخص رتبة لا يكون مستحقًّا لها (وأمور أُخَر) هي دقائق لا يعرفها إلا العارفون و(**لا يخلو عنها إلا الصِّدِّيقون**) ومن شاء الله من أرباب الكمال من الواصلين، حشرنا الله في زُمرتهم بمَنِّه وكرمه.

تنبيه:

قد بقي علىٰ المصنف في هذا الوجه ما يحسُن إيرادُه، فمن ذلك ما أورده البخاري[2] معلَّقًا في كتاب الإيمان فقال: وقال إبراهيم التَّيْمي: ما عرضتُ قولي علىٰ عملي إلا خشيتُ أن أكون مكذِّبًا.

وقد وصله البخاري نفسه في تاريخه[3] عن أبي نعيم، وأحمد في الزهد[4] عن ابن مهدي، كِلاهما عن سفيان الثوري عن أبي حيَّان التيمي عنه.

قال البخاري أيضًا: ويُذكَر عن الحسن قال: ما خافه إلا مؤمن، ولا أمنه إلا منافق.

وقال الفريابي[5]: حدثنا قُتَيبة، حدثنا جعفر بن سليمان، عن المعلَّىٰ بن زياد قال: سمعت الحسن يحلف في هذا المسجد بالله الذي لا إله إلا هو ما مضىٰ مؤمن قط ولا بقي إلا وهو من النفاق مشفِقٌ، ولا مضىٰ منافق قط ولا بقي إلا وهو من

(١) التعريفات للجرجاني ص ١٥٢.
(٢) صحيح البخاري ١/ ٣٢.
(٣) التاريخ الكبير ١/ ٣٣٥.
(٤) الزهد ص ٢٩٣.
(٥) صفة النفاق وذم المنافقين للفريابي ص ٧٤.

النفاق آمن.

وأخرجه أحمد[١] بلفظ: واللهِ ما مضىٰ مؤمن ولا بقي إلا وهو يخاف النفاق، ولا أمنه إلا منافق.

وقيل[٢] لأحمد بن حنبل: ما معنىٰ الاستثناء في الإيمان؟ قال: أليس الإيمان قولاً وعملاً؟ قيل: نعم. قال: فالتصديق بالقول، والاستثناء في العمل.

ونقش[٣] بعض أولاد التابعين علىٰ خاتمه: فلان لا يشرك بالله شيئًا، فقال أبوه: هذا أقبح من الشرك. والله أعلم.

(**الوجه الرابع**) وهو آخر الوجوه (**وهو مستند أيضًا إلىٰ الشك و**) ليس (**ذلك**) الشك في حقيقة الإيمان، وإنما ذلك (**من خوف الخاتمة**) أي الحالة التي يُختَم عليها للعبد (**فإنه لا يدري أيسلم له الإيمانُ عند الموت**) بثباته عليه (**أمْ لا، فإن خُتم له بالكفر**) عياذًا بالله (**حبط الإيمانُ السابق**) يقال: حَبِطَ العملُ [حبطًا] من باب تعب، وحبوطًا: فسد وهدر، و[حَبَط يحبط] من باب ضرب لغةٌ فيه، كما في المصباح[٤]. وأراد به حبوط أصل الإيمان (**لأنه موقوف علىٰ سلامة الآخر**) ولذا قالوا: الخاتمة تضحك علىٰ الأعمال.

وحاصل ما أشار إليه أنه[٥] يصح أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، بناءً علىٰ

---

(١) فتح الباري لابن حجر ١/ ١٣٧، وعزاه في كتاب الإيمان له.

(٢) قوت القلوب ٢/ ٧١.

(٣) السابق ٢/ ٧٢.

(٤) المصباح المنير ص ٤٦.

(٥) نقله السعد التفتازاني في شرح العقائد النسفية ص ٨٤ عن بعض الأشاعرة، قال النسفي: «والسعيد قد يشقىٰ بأن يرتد بعد الإيمان، والشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر، والتغير يكون علىٰ السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالىٰ، ولا تغير علىٰ الله تعالىٰ ولا علىٰ صفاته». قال السعد: «والحق أنه لا خلاف في المعنىٰ؛ لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنىٰ=

[أن] العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة، حتىٰ إن المؤمن السعيد من مات علىٰ الإيمان وإن كان طول عمره علىٰ الكفر والعصيان، والكافر الشقي من مات علىٰ الكفر وإن كان طول عمره علىٰ التصديق والشكر[1]، ويدل عليه قوله ﷺ: «إن أحدكم لَيعملُ بعمل أهل الجنة حتىٰ ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم لَيعملُ عمل أهل النار حتىٰ ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل أهل الجنة فيدخلها، وإنما الأعمال بالخواتيم».

(ولو سُئل الصائم ضَحْوة النهار) أي عند ارتفاعه **(عن صحة صومه فقال)** في الجواب: **(أنا صائم قطعًا، فلو)** اتفق أنه **(أفطر في أثناء نهاره بعد ذلك لتبيَّن كذبُه؛ إذ كانت الصحة موقوفة علىٰ التمام إلىٰ غروب الشمس من آخر النهار)** فلمَّا لم يتم إلىٰ غروب الشمس لم يصح صومُه **(وكما أن النهار)** وهو من لدن طلوع الشمس إلىٰ غروبها، واليوم من لدن طلوع الفجر إلىٰ غروب الشَّفَق، وقد يطلق أحدهما علىٰ الآخَر توسُّعًا **(ميقات تمام الصوم)** والميقات: الوقت المضروب للشيء[2] **(فالعمر)** هو بقاء الإنسان من لدن ولادته إلىٰ موته **(ميقات تمام صحة الإيمان، فوصفُه بالصحة)** أي أنه حق صحيح **(قبل آخره بناءً علىٰ الاستصحاب)** أي التمسُّك بما كان سابقًا إبقاءً لِما كان علىٰ ما كان[3] **(وهو مشكوك فيه)** لعدم

= فهو حاصل في الحال، وإن أريد به ما تترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالىٰ، لا قطع بحصوله في الحال، فمن قطع بالحصول أراد الأول، ومن فوض إلىٰ المشيئة أراد الثاني».

وانظر: منح الروض الأزهر لملا علي ص ٣٩٧.

(١) في شرح العقائد: والطاعة.

(٢) المفردات في غريب القرآن للراغب ص ٥٣٠.

(٣) التوقيف علىٰ مهمات التعاريف للمناوي ص ٤٨، وزاد بعده: «لفقد المغير أو مع ظن انتفائه عند بذل المجهود في البحث، وهو أربعة: استصحاب حال العقل، واستصحاب حال العموم إلىٰ ورود مخصص، واستصحاب حكم الإجماع، واستصحاب أمر دل الشرع علىٰ ثبوته في دوامه».

تَساوي صِدقه علىٰ أفراده (**والعاقبة مخوفة**) وعاقبة كل شيء: آخره، ومخوفة، أي يُخاف منها (**ولأجلها كان بكاء أكثر الخائفين**) لله تعالىٰ، كما يُعرَف مَن سبر طبقات المشايخ وأحوال الأولياء، ويأتي شيء من ذلك للمصنف في ربع المهلكات (**لأجل أنها**) أي العاقبة وهي الخاتمة، أي حُسنها (**ثمرة القضية السابقة**) أي نتيجتها (**و**) ثمرة (**المشيئة الأزلية**) وهي العناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود[1] (**التي لا تظهر إلا بظهور المقضيِّ به، ولا يطَّلع عليه بشر**) وفي بعض النسخ: أحدٌ من البشر (**فخوف الخاتمة كخوف السابقة، وربما يظهر في الحال ما سبقت الكلمة**) أي قوله: أنا مؤمن (**بنقيضه**) وضده (**فمَن الذي يدري أنه من الذين سبقت لهم من الله الحسنىٰ**) وفي بعض النسخ: من الذي سبقت له. والأول موافق للآية في الجملة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ ١٠١﴾ [الأنبياء: ١٠١] والحسنىٰ تأنيث الأحسن، فُسِّرت بالجنة[2]، فظهر أن المعتبَر هو إيمان الموافاة الواصل إلىٰ آخر الحياة.

قال أبو منصور البغدادي: الإيمان مرتبط أوله بآخره، وتعود أحوال المكلَّفين في النهايات إلىٰ ما سبق لهم في البدايات، فلا بدَّ من مراعاة العواقب في الأمور الدينية، وهذا وجه الاستثناء.

ثم شرع المصنف في ذِكر آيات وآثار تدلُّ علىٰ ذلك، فقال: (**وقيل في معنىٰ قوله**

---

(١) التعريفات للجرجاني ص ٢٣٠ - ٢٣١ ونصه: «المشيئة: عبارة عن تجلية الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود، وإرادته عبارة عن تجلية لإيجاد المعدوم، فالمشيئة أعم من وجه من الإرادة، ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والإرادة في القرآن يعلم ذلك، وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر».

(٢) وعليه اقتصر القرطبي في تفسيره ١٤/ ٢٩٣. ونقل ابن كثير في تفسيره ٥/ ٣٧٨ عن عكرمة أنها الرحمة، وقال غيره: السعادة. وقال الطبري في تفسيره ١٦/ ٤٢٠: «وأما الحسنىٰ فإنها الفعلىٰ من الحسن، وإنما عنىٰ بها السعادة السابقة من الله لهم». ثم أسند ذلك عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم.

تعالىٰ) ونص القوت[١]: وقال بعض العلماء في معنىٰ قوله عَزَّوَجَلَّ: (﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ ذَٰلِكَ مَا كُنتَ مِنْهُ تَحِيدُ ۝١٩﴾ [ق: ١٩] **أي بالسابقة**) زاد المصنف: (**أي أظهرتها**) وأصل السَّكْرة من السُّكْر بالضم، وهي حالة تَعْرِض بين المرء وعقله[٢].

(**وقال بعض السلف: إنما يوزَن من الأعمال خواتيمها**) هكذا أورده صاحب القوت[٣]. والبحث في وزن الأعمال قد تقدَّم.

(**وكان أبو الدرداء**) عُوَيمر بن عامر الأنصاري (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) تقدمت ترجمته في كتاب العلم (**يحلف بالله**) عَزَّوَجَلَّ (**ما من أحد أمن أن يُسلَب إيمانه إلا سُلبه**) هكذا أورده صاحب القوت[٤]، ولفظه: ما أحد. وقوله: سُلِبَه، بالبناء للمجهول، والضمير عائد إلىٰ الإيمان، وإلىٰ هذا أشار سيدنا القطب الجيلاني: إن الله قد أعطاني سبعين موثقًا إني لا أمكر بك يا عبد القادر، وفي كل مرة أزداد خوفًا[٥]. فهذا مقام العارفين الخائفين.

(**ويقال: من الذنوب ذنوب عقوبتُها سوء الخاتمة، نعوذ بالله من ذلك**) ونص القوت[٦]: ويقال: من الذنوب ذنوبٌ لا عقوبة لها إلا وقت الخاتمة، وهذا [من] أخوف ما خافه العاملون، مع قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَهُمْ أَعْمَٰلٌ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ هُمْ لَهَا عَٰمِلُونَ ۝٦٣﴾ [المؤمنون: ٦٣] وقيل: من الذنوب ذنوب تؤخِّر عقوبتها إلىٰ وقت الخاتمة، لا عقوبة لها إلا [سلب] التوحيد في آخر نَفَس (**وقيل: هي عقوبات دعوىٰ الولاية**

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٧٠.

(٢) المفردات للراغب ص ٢٣٦.

(٣) قوت القلوب ٢/ ٧٠.

(٤) السابق ٢/ ٧٠.

(٥) أورده المناوي في الكواكب الدرية ١/ ٦٨١ وإسماعيل حقي في روح البيان ٨/ ٥٢٢ بلفظ: «أعطاني الله ثلاثين عهدا وميثاقا أن لا يمكر بي. فقيل له: فهل أمنت مكره بعد ذلك؟ قال: لا، بل حالي بعد العهد كقبله».

(٦) قوت القلوب ٢/ ٧٠.

والكرامة) ونص القوت: وقيل: هذا يكون عقوبة الدعوىٰ للولاية والكرامات **(بالافتراء)** علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ.

ولقد سمعتُ شيخنا السيد عبد الرحمن بن مصطفىٰ العَيْدَرُوس رحمه الله تعالىٰ يقول: سمعت شيخنا الشيخ مشيخ بن جعفر العلوي يقول: الدعوىٰ فضيحة ولو كانت صحيحة. يشير إلىٰ دعوىٰ الولاية ودعوىٰ الكرامة، يعني ولو أثبت ما أراد إثباته بإظهار شيء من خوارق العادات فإنه غير معتبَر عند أهل الكمال، هذا إذا كان صحيحًا في نفس الأمر، فأما إذا كان بالافتراء والاختلاف فهو أشبه بالسحر والتخديم، وهذا يورِث سوءَ الخاتمة، كما صرَّح به العلماء.

(وقال بعض العارفين) بالله تعالىٰ: **(لو عُرضت عليَّ الشهادة)** في سبيل الله **(عند باب الدار و)** عُرض عليَّ **(الموت علىٰ التوحيد)** الخالص **(عند باب الحجرة)** التي داخل الدار **(لاخترتُ الموت علىٰ التوحيد عند باب الحجرة)** إذ كل الصيد في جوف الفَرا[1]. قيل له: ولِم؟ قال: **(لأني ما)** ونص القوت: لأنني لا **(أدري ما يَعْرِض لقلبي من التغيُّر عن التوحيد)** من باب الحجرة **(إلىٰ باب الدار)** كذا في القوت.

(وقال بعضهم) أي العارفين، ونص القوت[2]: وقال بعض الخائفين، وكل عارف بالله خائف **(لو عرفتُ واحدًا بالتوحيد)** ونص القوت: لو علمتُ أحدًا أو عرفته علىٰ التوحيد **(خمسين سنة ثم حالت بيني وبينه ساريةٌ)** هي الأسطوانة **(ومات)** وفي القوت: ثم مات **(ما أحكم)** عليه **(أنه مات علىٰ التوحيد)** لعِلمي بسرعة تقليب القلوب.

(وفي الحديث: من قال أنا مؤمن فهو كافر، ومن قال أنا عالِم فهو جاهل)

---

(١) تقدم الكلام علىٰ هذا المثل في مقدمة الكتاب.

(٢) قوت القلوب ٢/ ٧٢.

هكذا هو في القوت[1].

وقال العراقي[2]: أخرجه الطبراني في الأوسط[3] بالشطر الأخير منه من حديث ابن عمر، وفيه ليث بن أبي سُلَيم، والشطر الأول رُوي من قول يحيىٰ بن أبي كثير، رواه الطبراني في الصغير[4] بلفظ: من قال أنا في الجنة فهو في النار. وسنده ضعيف.

ورواه[5] أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث البراء بإسناد ضعيف جدًّا، ورويناه في مسند الحارث بن أبي أسامة من رواية قتادة عن عمر بن الخطاب مرفوعًا[6]، وهو منقطع. ا.هـ.

قلت: هكذا نقله الحافظ السخاوي بتمامه في المقاصد، إلا أنه قال في رواية الديلمي: عن جابر، بدل البراء، فلا أدري أهو تصحيف في نسخة المقاصد أو تغيير منه قصدًا، فليُراجَع.

(**وقيل في قوله تعالىٰ**) وفي القوت: كانت هذه الآية مَبْكاة للعابدين في معنىٰ قوله تعالىٰ: (﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾) [الأنعام: ١١٥] قيل[7]: (**صدقًا لمن مات علىٰ الإيمان، وعدلاً لمن مات علىٰ الشرك**) كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ

---

(١) السابق ٢/ ٧٣.

(٢) المغني ١/ ٧٢.

(٣) المعجم الأوسط ٧/ ٥٩.

(٤) المعجم الصغير ١/ ١٢٠ بلفظ: «من قال إني عالم فهو جاهل، ومن قال إني جاهل فهو جاهل، ومن قال إني في الجنة فهو في النار، ومن قال إني في النار فهو في النار».

(٥) المقاصد الحسنة ص ٤٢٣.

(٦) في المقاصد: موقوفا عليه.

(٧) الذي في قوت القلوب ٢/ ٧٣: «وقال الله تعالىٰ: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ قيل: عملوا أعمالا ظنوا أنها حسنات، فلما كان عند الحساب والميزان وجدوها سيئات، وقيل: كانت هذه الآية مبكاة العابدين. وقيل في معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾...» الخ.

عَلَيۡهِمۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَوۡ جَآءَتۡهُمۡ كُلُّ ءَايَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ﴾ [يونس: ٩٦ - ٩٧] (وقد) قال تعالىٰ: ﴿وَلَهُمۡ أَعۡمَٰلٌ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ هُمۡ لَهَا عَٰمِلُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [المؤمنون: ٦٣] وقال تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَنَالُهُمۡ نَصِيبُهُم مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الأعراف: ٣٧] وقال تعالىٰ: ﴿وَإِنَّا لَمُوَفُّوهُمۡ نَصِيبَهُمۡ غَيۡرَ مَنقُوصٍ ﴿١٠٩﴾﴾ [هود: ١٠٩] و(قال) الله (تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾) [الحج: ٤١] وقال تعالىٰ: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥] (فمهما كان الشك) في الإيمان (بهذه المَثابة كان الاستثناء) فيه (واجبًا) أي لازمًا (لأن الإيمان عبارة عمَّا يفيد) صاحبَه (الجنةَ، كما أن الصوم عبارة عمَّا يبرئ الذمة) أي ذمة الرب عن عتق العبد (و) من المعلوم أن (ما فسد) بالإفطار (قبل الغروب لا يبرئ الذمةَ فيخرج عن كونه صومًا، فكذلك الإيمان) إذا انتقض قبل الوفاة خرج عن كونه إيمانًا، وسيأتي لهذا بحثٌ من كلام السبكي (بل لا يبعُد) كذا في [بعض] النسخ، وفي أخرىٰ: بل ينقدح (أن يُسأل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه) وفي نسخة: عن الصوم الماضي لا لشكٍّ فيه (بعد الفراغ منه فيقال) له: (أصمتَ بالأمس؟ فيقول: نعم إن شاء الله تعالىٰ) فيربط الشرط بالماضي، وهو صحيح (إذ الصوم الحقيقي) أي المعتدُّ به عند الله تعالىٰ (هو المقبول) عنده (والمقبول غائب) وفي نسخة: مغيَّب (عنه، لا يطَّلع عليه) لأنه من أمور الآخرة، ولكن يظهر في بعض الأحيان بالأمارات الدالَّة عليه (إلا الله تعالىٰ، فمن هذا) السبب (حسُن الاستثناءُ في جميع أعمال البر) أي الخير (ويكون ذلك شكًّا في القبول) وفي تقييد[(١)] الأعمال بالبر ردٌّ علىٰ الطائفة المشهورة بالمَرازقة بالديار المصرية وغيرهم ممَّن غلوا غاية الغلوِّ، وتجاوزوا عن الحدود، حتىٰ صار الرجل منهم يستثني في كل شيء[(٢)]، فيقول أحدهم: هذا ثوب إن شاء الله، هذا جبل إن شاء الله، فإذا قيل لهم: هذا لا شك فيه، يقولون: [نعم] لكن إذا شاء الله أن يغيِّره [غيَّره].

---

(١) فتاوىٰ السبكي ١/ ٥٤. شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ٤٩٥.

(٢) في شرح الطحاوية: «حتىٰ صار الرجل منهم يستثني في الأعمال الصالحة، يقول: صليت إن شاء الله، ونحو ذلك، يعني القبول، ثم صار كثير منهم يستثنون في كل شيء ...» الخ.

ثم قال المصنف: (**إذ يمنع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة أسبابٌ خفيَّة لا يطَّلع عليها إلا رب الأرباب جلَّ جلاله، فيحسُن الشكُّ فيه**) بهذا الاعتبار.

(**فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الإيمان**) وحاصل ما في الوجه الأخير: أن[1] الإيمان الذي يتعقَّبه الكفر فيموت صاحبه كافرًا ليس بإيمان، كالصلاة التي أفسدها [صاحبها] قبل الكمال، والصيام الذي يفطر صاحبُه قبل الغروب، وهذا مأخذ كثير من أهل الكلام من أهل السنة وغيرهم[2]، وعند هؤلاء أن الله يحب في الأزل من كان كافرًا إذا علم منه أنه يموت مؤمنًا، فالصحابة ما زالوا محبوبين قبل إسلامهم، وإبليس ومَن ارتدَّ عن دينه ما زال الله يبغضه وإن كان لم يكفر بعدُ.

وقد دفعه الحنفية بأن الإيمان إذا تحقَّق بشروطه كيف يكون كالصلاة التي أفسدها [صاحبها] قبل كمالها والصيام الذي يفطر صاحبُه قبل الغروب؟!

قال[3] القونوي في شرح عقيدة الطحاوي: لا كلام في الاستثناء، فهو واجب عندنا، وإنما الكلام في الإيمان وإن كفر بعد ذلك، أي بعد الإيمان لا يتبيَّن أنه لم يكن مؤمنًا قبل الكفر كإبليس، فالسعيد قد يشقىٰ، والشقي قد يسعد، وعند الأشعري: العبرة للختم، ولا عبرة لإيمان مَن وُجد منه [التصديق في الحال، ولا لكفر مَن وُجد منه] التكذيب للحال، فإن كان في علم الله تعالىٰ أن هذا الشخص [المعيَّن] يُختَم له بالإيمان فهو للحال مؤمن وإن كان يكفر بالله ورسوله، فإن كان في علم الله تعالىٰ أنه يُختَم له بالكفر يكون للحال كافرًا وإن كان مصدِّقًا بالله ورسوله، وقالوا: إن إبليس حين كان معلِّمًا للملائكة كان كافرًا، واستدلُّوا بقوله تعالىٰ: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [البقرة: ٣٤، ص ٧٤] أي كان في [سابق] علم الله [منهم]

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص ٤٩٥.

(٢) في شرح الطحاوية: وهذا مأخذ كثير من الكلابية وغيرهم.

(٣) منح الروض الأزهر لملا علي ص ٣٩٩.

وأجيبَ عن الآية بأن معناه: وصار من الكافرين.

قال شارح العقائد(١): والحق أنه لا خلاف في المعنىٰ - يعني بل الخلاف في المبنىٰ - فإذا أريدَ بالإيمان والسعادة مجرَّد حصول المعنىٰ - أي الإذعان وقبول العبادة - فهو حاصل في الحال، وإن أريدَ ما تترتَّب عليه النجاة والثمرات في المآل فهو في مشيئة الله تعالىٰ، لا قَطْعَ بحصوله في الحال، فمَن قطع بالحصول أراد الأول، ومَن فوَّض إلىٰ المشيئة أراد الثاني. ا.هـ. وفُهم منه أن الخلاف بين الفريقين لفظيٌّ، وأشار إليه السبكي في عقيدته التي تقدَّم ذكرها في أول الكتاب، وهو قوله: ولقد يؤول خلافهما إما إلىٰ لفظ كالاستثناء في الإيمان. وذكر فيها أن أبا منصور الماتُريدي مع الأشاعرة في هذه المسألة. والله أعلم.

(وهي) أي تلك الوجوه **(آخر ما نختم به كتاب قواعد العقائد إن شاء الله تعالىٰ)** وفيه ربطُ الحال بالشرط **(والله أعلم)** أتىٰ بها للتأدُّب بتفويض العلم إلىٰ الله تعالىٰ وللتبرُّك، ويوجد هنا في بعض النسخ زيادة: وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ كل عبد مصطفىٰ من أهل الأرض والسماء. وهي زيادة حسنة يشبه أن تكون من كلام المصنف، إلا أني ما وجدتُها إلا في نسخة.

ولنختم هذا الكتاب بفصول، منها ما له تعلُّقٌ بمسألة الاستثناء، ومنها ما له تعلُّق بمبحث الإيمان، ومنها ما هو متمِّم للكتاب، فصارت الفصول علىٰ ثلاثة أنواع.

النوع الأول من الفصول الثلاثة: ما يتعلق بمسألة الاستثناء خاصةً:

قال الكمالان ابن الهمام وابن أبي شريف(٢): لا خلاف بين القائلين بدخول الاستثناء والمانعين في أنه لا يقال «أنا مؤمن إن شاء الله» للشك في ثبوت الإيمان

(١) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٨٥.

(٢) المسامرة شرح المسايرة ص ٥٤ - ٥٧.

حالَ التكلُّم بالاستثناء المذكور وإلا كان الإيمان منفيًّا؛ لأن الشك في ثبوته في الحال كفرٌ، بل ثبوته في الحال مجزوم به دون شك، غير أن بقاءه إلىٰ الوفاة عليه - وهو المسمَّىٰ بإيمان الموافاة الذي يوافي العبدُ عليه متَّصفًا به آخرَ حياته - غير معلوم له، ولمَّا كان ذلك هو المعتبَر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة، وهو أمر مستقبل، فالاستثناء فيه اتِّباع لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ - ٢٤] فلا وجه لوجوب تركِه، إلا أنه لمَّا كان ظاهر التركيب أمرين الإخبار بقيام الإيمان به في الحال وأن الاستثناء يناقض الإخبار بقيام الإيمان به في الحال كان تركُه أبعد عن التهمة بعدم الجزم بالإيمان في الحال الذي هو كفرٌ، فكان تركُه واجبًا لذلك، وأما مَن علم قصده بأنه إنما استثنىٰ تبرُّكًا خوفًا من سوء الخاتمة فربما تعتاد النفس التردُّد في الإيمان في الحال لكثرة إشعارها بتردُّدها في ثبوت الإيمان واستمراره، وهذه مَفسدة؛ إذ قد تجرُّ إلىٰ وجود التردُّد آخر الحياة للاعتياد به خصوصًا والشيطان مجرِّد نفسه في هلاك ابن آدم، لا شغل له سواه، فيجب حينئذٍ تركُه. ا.هـ وفيه شيئان:

الأول: قوله: فالاستثناء فيه اتِّباع لقوله تعالىٰ ... الخ. لا يخفىٰ[1] أن ما نحن فيه ليس داخلاً في عموم مفهوم الآية؛ لأنها في الأمر المستقبَل وجودًا لا بقاءً، والكلام في استثناء الموجود حالاً علىٰ احتمال أنه ربما يَعْرِض له حالٌ يوجب له زوالاً، ولهذا مثَّل مشايخُنا هذا الاستثناء بنحو قوله: أنا شاب إن شاء الله تعالىٰ، حيث يحتمل أنه يصير شيخًا، وهو ليس تحته طائلٌ، وإدخاله تحت قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ﴾ الآية لا يقول به قائل.

وهذا البحث أبداه مُلاَّ علي القاري من أصحابنا.

---

(١) منح الروض الأزهر ص ٣٩٥ - ٣٩٦.

والثاني: أن[١] إشعار اللفظ في نفسه إنما هو باعتبار التعليق، وهو خلاف المفروض؛ إذ الفرض قصدُ التبرُّك لأجل إيمان الموافاة خوفًا من سوء الخاتمة.

وهذا البحث أبداه الكمال ابن أبي شريف.

وحاصل القول مع قطع النظر عمَّا يَرِد عليه أن[٢] المستثنِي إذا أراد الشك في أصل إيمانه مُنع من الاستثناء، وهذا لا خلاف فيه، وأما إذا أراد أنه مؤمن كامل أو ممَّن يموت علىٰ الإيمان فالاستثناء حينئذٍ جائز، إلا أن الأَولىٰ تركُه باللسان وملاحظته بالجِنان. وبالله التوفيق.

تنبيه:

قول[٣] من قال: إن مَن شهد لنفسه بهذه الشهادة فليشهدْ لنفسه بالجنة، فيه أنه لا محذور في هذا المقال؛ فإنه ليس من قبيل قول القائل: أنا طويل إن شاء الله تعالىٰ، بل نظير قولك: أنا زاهد، أنا متَّقٍ، أنا تائب إن شاء الله، إما قاصدًا هضم النفس والتواضع وهذا إنما يُتصوَّر في حق الأكابر[٤]، أو قاصدًا جهله بحقيقة وجود شروطه، وهذه الأشياء في الحال أو نظرًا إلىٰ مشيئة الله تعالىٰ من احتمال تغيُّر الحال في الاستقبال، ولذا لمَّا سُئل أبو يزيد البسطامي: هل لحيتك أفضل أمْ ذَنَب الكلب؟ فقال: إن متُّ علىٰ الإسلام فلحيتي خير وإلا فذَنَبُه أحسن. وبهذا يتبيَّن أن من يقول: أنا مؤمن حقًّا، لو قيل له: أنت من أهل الجنة حقًّا؟ لم يقدر أن يقول نعم؛ فإنه من الأمر المبهم. والله أعلم.

---

(١) المسامرة ص ٥٧.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ٤٩٨.

(٣) منح الروض الأزهر ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

(٤) في المنح: في حق الأنبياء.

استطراد:

اختلف[١] قول أصحابنا في مثل قولنا: أنا مؤمن، أنا راشد، أنا متَّقٍ إن شاء الله تعالىٰ، أي في [أن] كل واحد من الإيمان والرشاد والتقوىٰ ممَّا يُكتسَب بالاختيار، ويُرجَىٰ البقاء عليه في العاقبة والمآل، وتحصل به تزكيةُ النفس والإعجاب.

قال الكستلي: وههنا فرق دقيق يحسن[٢] به الاستثناء في الرشاد والتقوىٰ دون الإيمان وهو أن الرشاد أعني الاهتداء لعمل الصالحات والتقوىٰ أي الانتهاء عن المنهيَّات ليس واحد منهما شيئًا محصَّلاً يحصل بتمامه لأحد في وقت معيَّن، فليس الراشد مَن عمل صالحًا في الحال أو في حين من الأحيان، وكذلك المتَّقي ليس مَن اجتنب المحارمَ في حين من أحيان كونه مكلَّفًا، بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو إلىٰ امتثال الأوامر وتمنع عن ارتكاب المَناهي، وتلك الهيئة تقوَىٰ وتضعُف وتزول وتثبُت، والمعتبَر [منها] ما هو في القوة والثبات بحيث يكسر الشهوات، ويقهر النفس الأمَّارة، ويبقىٰ مدة العمر، وأنَّىٰ للإنسان ذلك، وكيف لا يشك في حصوله؟ وأما الإيمان فهو [أمرٌ آنيُّ][٣] الحصول يحصل لمن هداه الله تعالىٰ بتمامه [دفعةً] وأما [قوَّته و] ثباته فأمرٌ خارج عن مدلول قوله: أنا مؤمن، فلا وجه للشك والاستثناء، فتأملْ.

فصل:

قد ألَّف قاضي القضاة تقي الدين السبكي رسالة صغيرة في هذه المسألة، وذلك بسؤال ولده له إما هو الشيخ تاج الدين عبد الوهاب أو غيره، وقد يحيلون المشايخ كثيرًا علىٰ هذه الرسالة، وقد سِيقتْ إليَّ بحمد الله تعالىٰ بخط المصنف

---

(١) حاشية الكستلي علىٰ شرح العقائد النسفية ص ١٦٢.

(٢) في المطبوعة: يحصل. والمثبت من حاشية الكستلي.

(٣) مكان ما بين الحاصرتين بياض في المطبوعة، وأكملته من حاشية الكستلي.

مع جملة تآليف له، وهي المسودة الأصلية، فأحببتُ إيراد خُلاصتها هنا تكميلاً للفوائد؛ فإنها غريبة في بابها، وربما لا توجد عند كل أحد، وها أنا أسوقها لك مع إسقاط بعض ما لا يُحتاج إليه، وهو يسير.

قال رحمه الله تعالىٰ مخاطبًا ولده بعد الحمدلة والصلاة ما نصه[1]: وبعدُ، فقد علمتَ ما ذكرتُه - وفَّقَك الله - من أن جماعة من الحنفية في هذا الزمان تكلَّموا في مسألة «أنا مؤمن إن شاء الله تعالىٰ» وقالوا: إن الشافعية يكفُرون بذلك، وساءني ذلك؛ فإن هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء لا ينبغي أن يكون بينهما من الخلاف ما يفضي إلىٰ تكفير ولا تبديع، وإنما هو خلاف في الفروع؛ فإنهم جميعهم من أهل السنة [والخلاف بين أهل السنة] إنما يجري في مسألة فرعية أو مسألة أصولية يرجع الخلاف فيها إلىٰ أمر لفظيٍّ أو معنويٍّ لا يترتَّب عليه كفر ولا بدعة، نعوذ بالله من ذلك، فلمَّا بلغني ما قلتَ تألَّمتُ لذلك، واستهجنت قول قائله، وعذرتُه بعض العذر؛ لأنِّي أعلم أن في كتبهم أنه لا يصلَّىٰ خلف شاكٍّ في إيمانه، وأرادوا بذلك هذا الكلام، والله يغفر لقائله، إنما صدر من متأخِّرين منهم إذا حُقِّق البحث معه رجع إلىٰ أمر لفظيٍّ، وما أرادوه به من هذه المسألة يرجع إلىٰ ما اعتقدوه بمن يقول هذه المقالة وهو بريء ممَّا أرادوه به، وأئمَّتهم المتقدِّمون لم يبلغنا عنهم ذلك، وأبو حنيفة رضي الله عنه وإن كان قد نُقل عنه إنكار قول المؤمن «أنا مؤمن إن شاء الله» لم يُنقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخِّرون من أصحابه، وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود الذي هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك، بل هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم.

ثم سرد أسماءهم التي سردناها في أول هذا المبحث، ثم قال: وهذا القول صحيح، والناس فيه علىٰ ثلاثة مذاهب، منهم من يوجبه ويمنع القطع بقوله: أنا مؤمن، ومنهم من يمنعه ويوجب القطعَ بقوله: أنا مؤمن، ومنهم من يجوِّز الأمرين،

(١) فتاوىٰ السبكي ١/ ٥٣ - ٥٩.

وهو الصحيح، والكلام في هذه المسألة طويل يحتاج إلىٰ مواد كثيرة، وقواعد منتشرة، وقلب سليم، وفكر مستقيم، ومخاطبة من يفهم عنك ما تقول ويعاني مثل ما تعانيه في المنقول والمعقول، وارتياض في العلوم، واعتدال في المنطوق والمفهوم، وطبيعة وقَّادة، وقريحة منقادة، وتجرُّد في علم الطريق والسلوك، وتقوىٰ وتذكر إذا عرض له مسٌّ [من] الشيطان فيبصر ما تنزاح به عنه الشكوك، وقد يأتي في مباحث هذه المسألة ما أضن به عن كل أحد؛ لعزَّة[1] من يفهمه أو يَسْلَم في المعتقَد، لكني أرجو من الله أن يوفِّقك لفهمه ويعصمك، وأنت علىٰ كل حال ولد صالح، وهذه المسألة تُستمدُّ من مسائل:

إحداها: تحقيق معنىٰ الإيمان، وقد صُنِّفت فيه مجلَّدات، ويكفي قولُ رسول الله ﷺ: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر». وذكر اللغويون قولين في معنىٰ «أن تؤمن» ومعنىٰ الإيمان:

أحدهما، وهو المشهور: أن تصدِّق، والباء للتعدية، فالإيمان: التصديق بهذه الأمور الخمسة.

والثاني: أن تؤمِّن نفسَك من العذاب، والباء للاستعانة أو السببية، فالإيمان جعل النفسَ آمنةً بسبب اعتقاد هذه الأمور الخمسة، وعلىٰ هذا القول يظهر جواز الاستثناء؛ لأن الأمن من عذاب الله مشروط بمشيئة الله بلا إشكال، وتخريج الاستثناء علىٰ هذا القول لم أجده منقولاً، وإنما ذكرتُه، وهذا القول [في اللغة] لم يذكره الأكثرون، ولكن الواحدي ذكره في أول تفسيره[2]، وناهيكَ به، ففرَّعت أنا عليه هذا الجواب.

---

(١) في المطبوعة: ما أخفي عن كل أحد لقلة ... الخ. والمثبت من الفتاوىٰ.

(٢) التفسير البسيط لأبي الحسن الواحدي ٢/ ٥٩ - ٦٣ (ط - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض).

المسألة الثانية: هل الأعمال داخلة في مسمَّىٰ الإيمان أو خارجة عنه؟ ظاهر الحديث المذكور أنها خارجة عنه، وقد اشتهر علىٰ ألسنة السلف أن الإيمان قول وعمل، وجاء في القرآن والسنة مواضع كثيرة أُطلق فيها الإيمان علىٰ الأعمال، وههنا احتمالات أربعة:

أحدها: أن تُجعَل الأعمال من مسمَّىٰ الإيمان، داخلة في مفهومه [دخول الأجزاء المقومة] لكن يلزم من عدمها عدمُه، وهذا مذهب المعتزلة(١).

والثاني: أن تُجعَل أجزاءه داخلة في مفهومه، لكن لا يلزم من عدمها عدمُه؛ فإن الأجزاء علىٰ قسمين، منها ما لا يلزم من عدمه عدمُ الذات كالشعر واليد والرِّجل للإنسان، وكالأغصان للشجرة، فاسم «الشجرة» صادق علىٰ الأصل وحده، وعليه مع الأغصان، ولا يزول بزوال الأغصان، وهذا هو الذي يدل له كلام السلف، وقولهم «الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص»، فلم يجتمع هذان الكلامان إلا علىٰ هذا المعنىٰ، ومن هنا قال الناس: شُعَب الإيمان(٢).

الثالث: أن تُجعَل الآثار آثارًا خارجة عن الإيمان، لكنها منه وبسببه، وإذا أُطلق عليها فبالمجاز من باب إطلاق اسم السبب علىٰ المسبب(٣).

الرابع: أن يقال: إنها خارجة بالكلِّية، لا تطلق عليها حقيقةً ولا مجازًا، وهذا باطل.

والمختار القول الثاني، وتحقيقه: أن اسم «الإيمان» موضوع شرعًا للمعنىٰ الكلِّي المشترَك بين الاعتقاد والقول والعمل، والاعتقاد والقول دون العمل،

---

(١) بعده في الفتاوىٰ: لم يقل به السلف، بل قالوا بخلافه.

(٢) بعده في الفتاوىٰ: جعلوا الأعمال للإيمان كالشعب للشجرة، وقد مثل الله تعالىٰ الكلمة الطيبة بالشجرة الطيبة، وهو أصدق شاهد لذلك.

(٣) بعده في الفتاوىٰ: وهو قريب، لكن الذي قبله أقرب إلىٰ كلام السلف وظواهر الأحاديث.

والاعتقاد وحده بشرط القول، فإذا عدم العملُ لم يعدم الإيمان، وإذا عدم القول لم يعدم الإيمان، ولكن عدم شرطُه [فيعدم لعدم شرطه] وإذا عدم الاعتقاد عدم الجميع؛ لأنه الأصل.

إذا عرفتَ ذلك، فإذا قلنا الأعمال داخلة في مسمَّىٰ الإيمان كان دخول الاستثناء جائزًا؛ لأن المؤمن غير جازم بكمال الأعمال عنده، وبهذا يُشعِر كلام كثير من السلف، وأنهم [إذا استثنوا] فإنما استثنوا لذلك، لكن هذا يقتضي أحدَ أمرين: إما أن الإيمان لا يحصل إلا بالأعمال، وقد قلنا إنه مذهب المعتزلة، وعليه يلزم أن مَن فقد الأعمال يجزم بعدم الإيمان لا أنه يقتصر علىٰ الاستثناء، وإما أن نقول إن الإيمان حقيقة واحدة صادقة علىٰ القليل، وهو مجرَّد الاعتقاد الصحيح والكثير وهو المضاف إليه الأعمال، ولها مراتب، أدناها إماطة الأذىٰ عن الطريق، و«مؤمن» اسم فاعل مشتقٌّ من مطلق الإيمان، فلا يُشترط فيه وجود أعلىٰ مراتبه، إلا أن يُراد بالإيمان الإيمان الكامل فيصحُّ، وأما أصل الإيمان فلا يصح الاستثناء فيه علىٰ هذا الجواب عند هذه الطائفة علىٰ هذه الطريقة، وقال بعض الناس: السلف إنما استثنوا لاعتقادهم دخول الأعمال في الإيمان، وفيه نظر لِما ذكرناه، فالوجه أن يضاف إلىٰ ذلك أن إطلاق قولهم «أنا مؤمن» يقتضي أنه جامع بين القول والعمل، فلذلك استثنوا، وليس ببعيد.

المسألة الثالثة: أن الإيمان إنما ينفع في الآخرة إذا مات عليه، فمن مات كافرًا لم ينفعه إيمانه المتقدِّم، وهل نقول إنه لم يكن إيمانًا؛ لأن من شرط الإيمان أن لا يعقبه كفرٌ، أو كان إيمانًا ولكن بطل فيما بعد لطرآن ما يحبطه، أو كان الحكم بكونه إيمانًا صحيحًا موقوفًا علىٰ الخاتمة كما يتوقَّف الحكم بصحة الصلاة والصوم علىٰ تمامهما؛ لأنها عبادة واحدة يرتبط أولها بآخرها، فيفسد أولُها بفساد آخرها، فخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال في ذلك، والأول قول الأشعري، والثاني ظاهر القرآن يدل له، حيث حكم بأن المرتدَّ يحبط عملُه إذا مات كافرًا، والثالث اقتضاه

كلام بعضهم. وعلىٰ كلٍّ [من] الأقوال الثلاثة يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرطٌ، إما في الأصل وإما في التديُّن وإما في النفع، ويكون الاستثناء راجعًا إلىٰ أصل الإيمان، ولا نحتاج أن نقول إن الأعمال داخلة فيه، ويلزم علىٰ هذا حصول الشك فيه[1]، لكن هذا شكٌّ لا حيلة للعبد فيه؛ فإنه راجع إلىٰ الخاتمة التي لا يعلمها إلا الله، وليس شكًّا في اعتقاده الحاصل الآن. نعم، هو شكٌّ في كونه نافعًا وصحيحًا ويسمَّىٰ عند الله إيمانًا، وإن كان صاحبه جازمًا بأنه إنما قد أتىٰ بما في قدرته من ذلك من غير تفريط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه.

المسألة الرابعة: ولم أجد من تعرَّض للتخريج عليها غيري، وهي التي أشرتُ إلىٰ عزَّة من يفهمها، واحتياج سامعها إلىٰ تثبُّت في الفهم بتوفيق من الله بالسلامة، أنَّا وإن سلَّمنا أن الإيمان التصديق وحده من غير إضافة الأعمال إليه ولا الأمن من العذاب بسببه ولا اشتراط الخاتمة في مسمَّاه، فنقول: التصديق يتعلق بالمصدَّق به، وهو الخمسة المذكورة في الحديث، وتُشترط معرفة المصدِّق بها، فلا بدَّ للتصديق من المعرفة، ويشهد لذلك ما رواه البغوي أبو القاسم[2] من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال: بينما رسول الله ﷺ يمشي استقبله شاب من الأنصار، فقال له النبي ﷺ: «كيف أصبحتَ يا حارثة»؟ قال: أصبحت مؤمنًا بالله حقًّا. قال: «انظر ما تقول، فإن لكل قول حقيقةٌ»؟ قال: يا رسول الله، عزفتُ نفسي عن الدنيا، فأسهرتُ ليلي، وأظمأت نهاري، وكأنِّي بعرش ربي بارزًا، وكأني أنظر إلىٰ أهل الجنة يتزاورون فيها، وكأني أنظر إلىٰ أهل النار يتعاوون فيها. قال: «أبصرتَ فالزمْ، عبدٌ نوَّر اللهُ الإيمانَ في قلبه». فقال: يا رسول الله، ادْعُ الله لي بالشهادة. فدعا له رسول الله ﷺ.

وهذا الحديث يذكره الصوفية كثيرًا، وهو مشهور عندهم، وإن كان في سنده

---

(١) بعده في الفتاوىٰ: ويرد ما أورده المخالف من التشنيع وتسميتهم الطائفة المشيئية بالمتشككة.

(٢) ومن طريقه ابن الأثير في أسد الغابة ١/ ٦٥١.

ضعفٌ من جهة يوسف بن عطية، وهو شاهدٌ لأمرين، أحدهما: جواز إطلاق «أنا مؤمن» من غير استثناء، والثاني: الإشارة إلىٰ ما قلناه من أن هذا الإطلاق تُشترط فيه المعرفة، والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتًا كثيرًا، فمعرفة الله تعالىٰ معرفة وجوده ووحدانيَّته وصفاته، أما ذاته فغير معلومة للبشر، ووجوده معلوم لكل أحد، ووحدانيَّته معلومة لجميع المؤمنين، وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها، وأعلىٰ المعارف لا نهاية لها، فلا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالىٰ، وأعلىٰ الخلق معرفةً النبي ﷺ، ثم الأنبياء والملائكة علىٰ مراتبهم، وأدنىٰ المراتب الواجب الذي لا بد منه في النجاة من النار وفي عصمة الدم، وبين ذلك وسائط كثيرة، منها واجب، ومنها ما ليس بواجب، وكل ذلك داخل في اسم الإيمان؛ لأنه تصديق بها، وبالإخلال به - والعياذ بالله - بترك ذلك الواجب فقد يخرج من الإيمان به، وقد لا يخرج، والحد في ذلك مَزَلَّة قدم للمتكلمين والسالكين، كلٌّ منهم يتكلم فيه علىٰ قَدْر علمه، ويقف فيه علىٰ قدر خوفه، وأحوال القلوب في ذلك متفاوتة جدًّا، والمعارف الإلهية المُفاضة عليها من الملكوت الأعلىٰ واسعة جدًّا، فالخائف ما من مقام ينتهي إليه إلا ويخاف أن يكون فيه علىٰ خطر، وينخلع قلبه من الهيبة فيفزع إلىٰ المشيئة ويقول: حسبي إن كنت أدَّيتُ الواجب، وسواه رجلان، أحدهما أقامه الله تعالىٰ مقام البسط وانشراح الصدر باليقين فيطلق، والآخر غافل عن الحالين اكتفىٰ بظاهر العلم فيكتفي منه بالإطلاق أيضًا، وعلىٰ هذه الأحوال الثلاثة يُحمَل اختلاف السلف في ذلك، وكلٌّ قصد الخيرَ وتكلم علىٰ حسب حاله، وليس فيهم من يكفِّر بعضًا، بل كلٌّ متكلِّمٌ علىٰ قَدْر حاله، وكل إناء بالذي فيه يرشح، ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الأمور المانعة من الجزم، ومَن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق، وانغمرت تلك الأمور المقابلة له في قلبه، ومَن جوَّز الأمرين نظر إلىٰ الطرفين، وليس أحد منهم شاكًّا فيما هو حاصل الآن، ولا مقصِّرًا فيما وجب عليه، ولله الحمد والمنَّة.

المسألة الخامسة: قال بعض الناس: إن الاستثناء للشك في القبول، وهذا يلتفت علىٰ أن الإيمان هل يوصف بالقبول وعدمه أو بالصحة وعدمها؟ أما القبول فالظاهر أنه متىٰ حصل الإيمان والوفاة عليه قُبل قطعًا، وكذا الصحة إذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح قطعًا، وإنما يكون فساده إذا صدَّق تصديقًا غير مطابق والعياذ بالله، فمن يعتقد في الله أو في صفاته ما يكفُر به لا يقال إنه مؤمن إيمانًا فاسدًا، بل ليس بمؤمن، فالإيمان من الأمور التي ليس لها إلا وجه واحد كأداء الدَّين وما أشبهه.

المسألة السادسة: جميع ما ذكرناه حُملت «إنْ» فيه علىٰ ما وُضعت له في اللغة من دخولها علىٰ المحتمل الذي يقال إنه الشك، وقد عرَّفناك تخريج الشك فيها علىٰ وجه لا يقتضي كفرًا ولا شكًّا في الإيمان، أما إذا قصد بها جاهلٌ شكًّا في أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجوه التي ذكرناها فذلك باطل وكفر وضلال.

المسألة السابعة: «إنْ» تدخل علىٰ شرط وجزاء، ولا بد أن يكونا مستقبلينِ، كقولك: إن جئتَني أكرمتُك. ولك أن تقدِّم الجزاء، وحينئذٍ يكون هو عين الجزاء علىٰ مذهب الكوفيين، ودليله علىٰ مذهب البصريين كقولك: أنا مؤمن إن شاء الله، ووضعُ اللسان يقتضي الاستقبال كما قلناه، فيكون معناه: أنا مؤمن في المستقبل كما أنا مؤمن في الحال، لكن الناس لا يفهمون منها ذلك، ولم يضعوا هذا الكلام إلا للاحتراز عن القطع بالإيمان في الحال، فالمراد بقولهم «أنا مؤمن» في الحال، ولكنه لمَّا تطرَّق إليه التردُّد بالاعتبارات التي ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل، فجاز تعليقه بالمستقبل والحاضر، لا يجوز تعليقه إلا علىٰ هذا الوجه، أما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يُتصوَّر تعليقه، فلا يقال: أنا إنسان إن شاء الله، ولا اعتبار بقول المَرازقة؛ فإنهم مبتدعة جُهَّال ضُلاَّل في ذلك، ولتعليق الحال بالمشيئة وجه آخر يمكن الحمل عليه بالنسبة إلىٰ اللغة وهو أن يكون المعنىٰ: إن كان الله

شاء فأنا مؤمن، فهو جائز بالاعتبارات التي قلناها، ولكنا ذكرنا لفظ «كان» تصحيحًا للتعليق بحسب اللغة؛ ليصير بمعنىٰ الثبوت في المستقبل حتىٰ يكون الشرط مستقبلاً، ويكون الجزاء محذوفًا يدل عليه هذا المذكور، كما تقول: إن أكرمتَني غدًا فأنا الآن محسن إليك، أي لا بدع في إكرامك لي؛ لأنّي محسن إليك الآن.

المسألة الثامنة: خرَّجوا «إن شاء الله» ههنا علىٰ معنًىٰ آخر غير الشك وهو التبرُّك أو التأدُّب ... وساق الآيتين: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ﴾ الآية، وقوله تعالىٰ: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ الآية، ولقوله ﷺ: «إني لأرجو أن أكون أتقاكم» وقد علم أنه أتقاهم، وهذا صحيح، لكنه كله مستقبل، وربطُ المستقبل بالشرط لا يُستنكر، وإنما الذي يتعلق بخصوصية ما نحن فيه [هو] ربط الحال بالشرط، فلذلك احتجنا إلىٰ زيادة الكلام فيه. والله أعلم. ا.هـ. كلام التقي برُمَّته، ولم أحذف منه إلا ما لا يُحتاج إليه، وهو قليل جدًّا، فرحمه الله تعالىٰ، لقد كتب في بعض نهار[١] تأليفًا ما لم يكتب غيره مثله في خمسة أيام.

استطراد خلف كلام السبكي:

قد تقدَّم لنا عنه النقل عند قول المصنف «فإن قلت: ما وجه قول السلف: أنا مؤمن إن شاء الله» ذِكر أسامي جماعة من السلف، ثم رأيت ذلك بعينه في كتاب السنة للالكائي، إلا أن السبكي زاد عند ذِكر ابن مسعود: واختُلف في رجوعه عنه. فقد قرأتُ في «تلخيص الأدلّة» لأبي إسحاق الصَّفَّار قال: وذكر الأستاذ أبو محمد الحارثي الحافظ في كتاب «الكشف عن مناقب الإمام»[٢] عن موسىٰ بن كثير عن

(١) في نهاية الرسالة ما نصه: «كتبته في بعض نهار الثلاثاء عاشر ربيع الأول سنة إحدىٰ وخمسين وسبعمائة بظاهر دمشق».

(٢) في منح الروض الأزهر لملا علي ص ٤٧٧ أن هذا الكتاب للشيخ عبد الله السندي. وما هنا موافق لما ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون ٢/ ١٤٨٥، حيث قال: «كشف الآثار الشريفة في مناقب أبي حنيفة، للإمام عبد الله بن محمد الحارثي الكلاباذي السبذموني الحنفي المتوفى سنة ٣٤٠».

ابن عمر أنه أخرج شاة لتُذبح، فمرَّ به رجل، فقال له: أمؤمن أنت؟ قال: نعم إن شاء الله. قال: لا يذبح نسيكتي من يشك في إيمانه. ثم مرَّ به رجل [آخر] فقال له: أمؤمن أنت؟ قال: نعم. فذبح شاته. فلم يجعل من يستثني في إيمانه مؤمنًا، وجعله شكًّا في الإيمان.

وأسند عن عطاء أنه كان ينكر علىٰ من يستثني في إيمانه.

وأسند عن ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه كان يستثني في إيمانه، وكذلك أصحابه، فلقيهم صاحب معاذ بن جبل وناظرهم حتىٰ أنزل ابنَ مسعود وجماعته عن ذلك، واستغفر ابن مسعود عن ذلك، وعدَّ ذلك خطأ من نفسه.

وأسند عن همَّام بن مسلم عن أبي حنيفة أنه كان لا يرىٰ الصلاة خلف من يستثني في إيمانه[1].

وأسند عن سفيان الثوري أنه رجع عن الاستثناء في الإيمان.

ورویٰ غيره عن ابن المبارك: مَن شكَّ في إيمانه فليس بمؤمن.

ويعني بالشك: أنه لا يدري هل هو مؤمن أو ليس بمؤمن، وأما إذا لم يشك هذا الشكَّ ولكنه يستثني علىٰ معنىٰ أنه هل يبقىٰ علىٰ الإيمان في مستقبل الوقت أو علىٰ أن قوله «أنا مؤمن حقًّا» يقتضي استكمال الإيمان بتوابعه، كما يقال: فلان عالِم حقًّا، أنه يقتضي استكمال العلم بما يوجبه العلم، فهذا لا يكون شكًّا في الإيمان، ولكنه يكون خطأ في القول؛ لأن توابع الإيمان ليست من أصل الإيمان، فنفس الإيمان يكون حاصلاً بدون توابعه، فلا يصح الاستثناء في الإيمان، ألا ترىٰ أن ابن مسعود رجع عن هذا واستغفر، ولم يكن ابن مسعود شاكًّا في الإيمان، وكذلك رجوع سفيان عن هذا الاستثناء يدل علىٰ كونه علىٰ خطأ في هذا الاستثناء وإن لم

---

(١) وهو قول أبي يوسف القاضي أيضا، كما في المحيط البرهاني لابن مازه البخاري ١/ ٤٠٦.

يكن شاكًّا في إيمانه، وقد حُكي[1] أن أبا حنيفة لقي قتادةَ، فقال له أبو حنيفة: أمؤمن أنت؟ فقال قتادة: نعم إن شاء الله. فقال له أبو حنيفة: أرغبتَ عن ملّة إبراهيم؛ فإنه قال «بلىٰ» لمَّا قال له ربه: «أوَ لم تؤمن»؟ وفي بعض الروايات: قال له قتادة: أرجو. فقال له أبو حنيفة: ولِمَ ذلك؟ قال: لقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوۡمَ ٱلدِّينِ ﴿٨٢﴾﴾ [الشعراء: ٨٢] قال: فهلاً قلتَ كما قال إبراهيم «بلىٰ» لمَّا قال له ربه «أوَ لم تؤمن»؟ وفي بعض الروايات لمَّا قال له أبو حنيفة: ولِمَ ذاك؟ قال: لقوله: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِىۖ﴾ فقال له أبو حنيفة: هلاً قلتَ كما قال إبراهيم «بلىٰ» حين قال له ربُّه «أوَ لم تؤمن»؟ فالتزم قتادة لمَّا ألزمه أبو حنيفة بما ذُكر.

قلت: فقد ظهر بما تقدَّم أن المنع من الاستثناء في الإيمان قال به جماعة من السلف، ولم ينفرد به أبو حنيفة وأصحابه كما يقوله المخالفون لهم، بل الاختلاف حاصل في الطبقة الأولىٰ، علىٰ أنه وافقهم في ذلك جماعة من أهل الضلال قولهم كقول أصحاب أبي حنيفة، وإن كانت موافقتهم لا يُعتدُّ بها، منهم الشمَّرية والثَّوْبانية والشبيبية والغَيْلانية والمريسية والنجَّارية، لا كثَّرهم اللهُ تعالىٰ، كما أن الأشاعرة وافقهم من طوائف الضلال في جواز القول به جماعةٌ وهم الخوارج الأزارقة والصفرية وغُلاة الروافض وفريق من المعتزلة. والله أعلم.

النوع الثاني من الفصول الثلاثة: في ذكر ما له تعلق بالإيمان:

وهذا النوع نذكر فيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في بيان ما يتعلق بالإيمان:

قال الكمالان[2]: ما يجب به الإيمان هو ما جاء به محمد رسول الله ﷺ

---

(١) هذه الحكاية أوردها بتمامها: الخطيب في تاريخ بغداد ١٥/ ٤٧٧. وابن عبد البر في الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء ص ٣٠٥. والصيمري في أخبار أبي حنيفة وأصحابه ص ٣٦.

(٢) المسامرة شرح المسايرة ص ٣٠ - ٣٧ (القسم الثاني) باختصار.

عن الله عَزَّوَجَلَّ، فيجب التصديق بجميع ما جاء به عن الله تعالىٰ من اعتقاديٍّ وعمليٍّ، وتفاصيلهما كثيرة، فاكتفىٰ بالإجمال وهو أن يقرَّ بأن لا إله إلا الله محمدًا رسول الله إقرارًا صادرًا عن مطابقة جِنانه واستسلامه للسانه، وأما التفاصيل فما وقع منها في الملاحظة بأن جذبه جاذب إلىٰ تعقُّل ذلك الأمر التفصيلي وجب إعطاؤه حكمه من وجوب الإيمان، فإن كان ممَّا ينفي جحده الاستسلام أو يوجب التكذيب للنبي ﷺ فجحده حُكم بكفره وإلا فُسِّق وضُلِّل، فما ينفي الاستسلام هو كل ما يدل علىٰ الاستخفاف من الألفاظ والأفعال الدالَّة عليه، وما يوجب التكذيبَ هو جحد كل ما ثبت عن النبي ﷺ ادِّعاؤه ضرورةً كالبعث والجزاء والصلوات الخمس، وأما التَبَرِّي من كل دين يخالف دين الإسلام فإنما شرطه بعضهم لإجراء أحكام الإسلام عليه في حق بعض أهل الكتاب الذين يقولون إن محمدًا ﷺ إنما أُرسل للعرب خاصة لا إلىٰ أهل الكتاب، لا لثبوت الإيمان له فيما بينه وبين الله تعالىٰ؛ لأنه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهَّد فقط كان مؤمنًا عند الله؛ إذ يلزم اعتقاده ذلك التبرِّي، ولم يشترطه بعضُهم؛ لأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يكتفي بالتشهُّد منهم، وقد نُقل إسلام عبد الله بن سلام، وليس فيه زيادة علىٰ التشهُّد، ويجاب عن هذا بأن كل من كان بحضرته ﷺ من كتابيٍّ أو مشرك فقد سمع منه ادِّعاء عموم الرسالة لكل أحد، فإذا شهد أنه رسول الله لزم تصديقه إجمالاً في كل ما يدَّعيه، بخلاف الغائب؛ فإنه لم يسمع منه فتمكَّنت الشبهة في إسلامه بمجرَّد التشهد؛ لجواز أن ينسب إلىٰ الناس الافتراء في ادِّعاء العموم جهلاً بثبوت التواتر عنه ﷺ به. والله أعلم.

المبحث الثاني: في بيان أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق:

اختلف[1] أهل السنة والجماعة، فقيل: هو مخلوق، وإليه ذهب الحارث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المكِّي وغيرهم؛ هكذا نقله الأشعري عنهم، وإليه ذهب أهل سمرقند من الماتريدية، ونقل

---

(١) المسامرة ص ٤٨ - ٥٣. منح الروض الأزهر ص ٤٠١ - ٤٠٢.

الأشعري عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنه غير مخلوق، وهو قول أهل بخارىٰ وفَرْغانة[1] من الماتريدية، وهو الذي رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة، وقال صاحب المسايرة: وإليه مال الأشعري، ووجَّهه بما حاصله أن إطلاق الإيمان في قول من قال إن الإيمان غير مخلوق ينطبق علىٰ الإيمان الذي هو من صفات الله؛ لأن من أسمائه الحسنىٰ: المؤمِن، وإيمانه هو تصديقه في الأزل بكلامه القديم، وإخباره الأزلي بوحدانيته، كما دل عليه قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤] ولا يقال إن تصديقه محدَث ولا مخلوق، تعالىٰ الله أن يقوم به حادث. ا.هـ. ولا يخفىٰ أن الكلام ليس في هذا المَرام؛ إذ أجمعوا علىٰ أن ذاته وصفاته تعالىٰ أزلية قديمة، وإن اعتُبر هذا المعنىٰ لا يصح أن [يقال]: الصبر والشكر ونحوهما مخلوق، حيث وردت معانيها في أسمائه الحسنىٰ، بل السمع والبصر والحياة والقدرة وأمثالها، ولا أظن أن أحدًا قال بهذا العموم وأوجب الكفرَ بهذا المفهوم الموهوم؛ لأن صفاته تعالىٰ مستثناة عقلاً ونقلاً. وعلَّل أهل بخارىٰ بأن الإيمان أمر حاصل من الله للعبد؛ لأنه تعالىٰ قال بكلامه الذي ليس بمخلوق: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] وقال تعالىٰ: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ﴾ [الفتح: ٢٩] فيكون المتكلم بمجموع ما ذُكر قد قام به ما ليس بمخلوق، وكما أن مَن قرأ القرآن كلام الله الذي ليس بمخلوق، وهذا غاية متمسَّكهم، ونسبهم مشايخ سمرقند إلىٰ الجهل؛ إذ الإيمان بالوفاق هو التصديق بالجِنان والإقرار باللسان، وكلٌّ منهما فعل من أفعال العباد، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالىٰ باتفاق أهل السنة والجماعة.

قال ابن الهمام في المسايرة: ونص [كلام] أبي حنيفة في [كتاب] الوصية [صريح] في خلق الإيمان، حيث قال: نقرُّ بأن العبد مع [جميع] أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق.

---

(١) وفرغانة الآن هي إحدىٰ ولايات أوزبكستان بوسط آسيا، وتقع في أقصىٰ الشرق، وعاصمتها مدينة فرغانة التي تبعد عن طشقند حوالي ٤٢٠ كم.

هذا، وقد نقل بعض أهل السنة أنهم منعوا من إطلاق القول بحلول كلامه سبحانه في لسان أو قلب أو مصحف وإن أريدَ به اللفظي رعايةً للأدب مع الرب؛ لئلاَّ يتوهَّم متوهِّم إرادة النفسي القديم. والله أعلم.

المبحث الثالث:

في[1] بيان أن الإيمان باقٍ مع النوم والغفلة والإغماء والموت، وإن كان كلٌّ منهما يضاد[2] التصديق والمعرفة حقيقةً؛ لأن الشرع حكم ببقاء حكمها إلىٰ أن يقصد صاحبها إلىٰ إبطالها باكتساب أمر حكم الشرع بمنافاته لها فيرتفع ذلك الحكم، خلافًا للمعتزلة في قولهم: إن النوم والموت يضادان المعرفةَ، فلا يوصف النائم ولا الميت بأنه مؤمن. كذا ذكره ابن الهمام، لكنه مخالف لِما في المواقف[3] عنهم أنهم قالوا: لو كان الإيمان هو التصديق لَما كان المرء مؤمنًا حين لا يكون مصدِّقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته، وإنه خلاف الإجماع. ا.هـ. فارتفع النزاع، فتأملْ.

خاتمة المباحث: في بيان ما يقابل الإيمان وهو الكفر، أعاذنا الله منه:

اختلفوا في المقابلة بين الكفر والإيمان هل هي مقابلة الضدين أو مقابلة العدم والمَلَكة؟ فمن قال بالأول قال: الكفر عبارة عن إنكار ما عُلم بالضرورة مجيء الرسل به، ومن قال بالثاني فسَّره بقوله: عدم الإيمان عمَّا من شأنه أن يكون مؤمنًا. وعلىٰ كِلا القولين، يخرج ارتكاب الذنوب؛ إذ لا يكون مرتكبها بارتكابه إياها منكرًا لشيء من الدين معلومًا ضرورةَ أنه منه، وهذا ظاهر، ولم يخالف فيه أحد من أهل السنة والجماعة، لا يقال: قد خالف جماعةٌ من الفقهاء حيث يكفِّرون مَن ترك فرضًا من الفروض الخمسة، أعني الصلاة وأخواتها؛ لأنَّا نقول:

---

(١) المسامرة ص ٥٧ - ٥٩. منح الروض الأزهر ص ٤٠٣.

(٢) في المطبوعة: وأن كلا منهما لا يضاد. والمثبت من المسامرة والمنح.

(٣) شرح المواقف للجرجاني ٨/ ٣٥٨.

إنما كفَّروه بذلك؛ لأن الشارع جعل ذلك علامة علىٰ كفره؛ لقوله ﷺ: «ليس بين المؤمن والكافر إلا ترك الصلاة». كما جعل السجود للصنم وإلقاء المصحف في القاذورات وأمثال ذلك كفرًا، وليس من التكفير بمجرَّد الذنب يبقىٰ النظر في الأدلة الشرعية التي جعلت هذا علامة [علىٰ] الكفر في كون هذا علامة؛ لاحتمال أن يكون الترك كسلاً لا استهزاءً ولا استحلالاً لتركها، وهذا نظرٌ آخر فاعرفْه، والمسألة اجتهادية، والحق عدم التكفير.

وسيأتي لذلك بسطٌ. والله أعلم.

النوع الرابع من الفصول الثلاثة: في بيان مسائل اعتقادية يُتَمَّم بها كتاب قواعد العقائد

وهي في فصول:

فصل:

العبد[1] ما دام عاقلاً بالغًا لا يصل إلىٰ مقام يسقط عنه الأمرُ والنهي؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ۝٩٩﴾ [الحجر: ٩٩] فقد أجمع المفسِّرون علىٰ أن المراد به الموت[2]، وذهب بعض أهل الإباحة إلىٰ أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه من الغفلة واختار الإيمان علىٰ الكفر والكفران سقط عنه الأمر والنهي، ولا يُدخِله اللهُ النارَ بارتكاب الكبائر، و[ذهب] بعضهم إلىٰ أنه تسقط عنه العباداتُ الظاهرة، وتكون عبادته التفكُّر وتحسين الأخلاق الباطنة. وهذا كفر

(١) منح الروض الأزهر ص ٣٥١ - ٣٥٢.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٢/ ٢٦٤. تفسير البيضاوي ٣/ ٢١٨. تفسير أبي السعود العمادي ٣/ ٣٣٢. تفسير ابن كثير ٤/ ٥٥٤. قال ابن عطية في المحرر الوجيز ص ١٠٨٢: «وليس اليقين من أسماء الموت، وإنما العلم به يقين لا يمتري فيه عاقل، فسماه هنا يقينا تجوزا، أي: يأتيك الأمر اليقين علمه ووقوعه، وهذه الغاية معناها: مدة حياتك، ويحتمل أن يكون المعنىٰ: حتىٰ يأتيك اليقين في النصر الذي وُعدته».

وزندقة وجهالة وضلالة. وأما قوله ﷺ: «إذا أحب الله عبدًا لم يضره الذنبُ» فمعناه أنه إذا عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررُ العيوب أو وفَّقه للتوبة بعد الحوبة، ومفهوم هذا الحديث أن من أبغضه الله فلا تنفعه طاعةٌ، حيث لا تصدُر عنه عبادةٌ صالحة بنيَّة صادقة، ولذا قيل[1]:

من لم يكن للوصال أهلا فكل طاعة له ذنوب

وأما ما نُقل عن بعض الصوفية من أن العبد السالك إذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكليف العبادة، فوجَّهه بعض المحقِّقين منهم بأن التكليف مأخوذ من الكُلفة بمعنىٰ المشقَّة، والعارف يعبد ربه بلا كلفة ولا مشقَّة، بل يتلذَّذ بالعبادة، وينشرح قلبه بالطاعة، ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علمًا بأنها سبب السعادة، ولهذا قال بعض المشايخ: الدنيا أفضل من الآخرة؛ لأنها دار الخدمة، والآخرة دار النعمة، ومقام الخدمة أَولىٰ من مرتبة النعمة، وقد حُكي عن عليٍّ رضي الله عنه أنه قال: لو خُيِّرت بين المسجد والجنة لاخترتُ المسجد؛ لأنه حق الله سبحانه، والجنة حظُّ النفس. ومن ثَمَّة اختار بعض الأولياء طول البقاء في الدنيا علىٰ الموت مع وجود اللقاء في العقبىٰ، والحاصل أن الترقِّي فوق التوقُّف [فإنه] كالتدلِّي. والله أعلم.

فصل:

الحرام[2] رزق؛ لأن الرزق اسم لِما يسوقه الله تعالىٰ إلىٰ الحيوان فيتناوله وينتفع به، وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حرامًا، وذهب المعتزلة إلىٰ أن الحرام ليس برزق؛ لأنهم فسَّروه تارةً بمملوك يأكله المالك، وأخرىٰ بما لم يمنعه الشارع من الانتفاع به، وذلك لا يكون إلا حلالاً، ويَرِدُ عليهم أنه يلزم علىٰ الأول أن لا

(١) البيت لأبي بكر جعفر بن يونس الشبلي المعروف بدلف بن جحدر، وهو في ديوانه ص ٨٩ (ط - المجمع العلمي العراقي). ورواية العجز فيه: فكل إحسانه ذنوب.

ورواية المنح: فكل طاعاته ذنوب.

(٢) منح الروض الأزهر ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

يكون ما تأكله الدواب بل العبيد والإماء رزقًا. وعلىٰ الوجهين الأخيرين أن مَن أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالىٰ [أصلاً] ويردُّ الوجوهَ الثلاثة قولُه تعالىٰ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] [إذ هو يقتضي أن] يستوفي كلٌّ رزقَ نفسِه، حلالاً كان أو حرامًا، ولا يُتصوَّر أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره [رزقه]؛ لأن ما قدَّره الله تعالىٰ غذاءً لشخص يجب أن يأكله، ويمتنع أن يأكله غيرُه، وأما الرزق بمعنىٰ المِلك فلا يمتنع أن يأكله غيره، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ [البقرة: ٣] والله أعلم.

فصل:

الدعاء[1] مخ العبادة، كما في حديث، وقال الله تعالىٰ: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] وأنكرت المعتزلة أن يكون للدعاء تأثير في تغيير القضاء، ورُدَّ بأن الدعاء يردُّ البلاءَ إذا كان علىٰ وفق القضاء، والمراد بالقضاء هو المعلَّق لا المبرَم.

واختُلف في أن الدعاء أفضل عند نزول البلاء أم السكوت والرضا، فقيل: الأول؛ لأنه عبادة في نفسه، وهو مطلوب ومأمور بفعله، وقيل: السكوت [والرضا] والخمود تحت جريان الحكم أتم رضا، ولا يبعُد أن يقال: الأتم هو أن يجمع بينهما بأن يدعو باللسان، ويكون [حامدًا] في الجنان تحت الجريان بحكم الحنَّان [المَنَّان] وقيل: الأَولىٰ أن يقال: إن الأوقات مختلفة، ففي بعضها الدعاء أفضل [وفي بعضها السكوت أفضل] والفاصل بينهما الإشارة، فمَن وجد في قلبه إشارة إلىٰ الدعاء فهو وقته، كما ورد: «مَن فُتحت له أبواب الدعاء فُتحت له أبواب الإجابة أو الرحمة أو الجنة» [روايات]. ومَن وجد في قلبه إشارة إلىٰ السكوت فهو وقته، كما جاء عن إبراهيم عليه السلام لمَّا قال له جبريل عليه السلام: ألك حاجة؟ قال: أما إليك

(١) منح الروض الأزهر ص ٣٧٢.

فلا. قال: فاسأل ربَّك. قال: حسبي من سؤالي علمه تعالىٰ بحالي[1]. ويجوز أن يقال: ما كان للعباد فيه نصيب أو لله تعالىٰ فيه حق فالدعاء أَولىٰ، وما كان فيه حظ النفس للداعي فالسكوت عنه أَولىٰ، وهذا أعلىٰ وأغلىٰ. والله أعلم.

فصل:

اتفق[2] أهل السنة علىٰ أن الأموات ينتفعون من سعي الأحياء بأمرين، أحدهما: ما تسبَّب فيه الميت في حياته، والثاني: دعاء المسلمين واستغفارهم له والصدقة والحج، علىٰ نزاع فيما يصل من ثواب الحج، فعن محمد بن الحسن أنه إنما يصل للميت ثواب النفقة والحج للحاج، وعند عامَّة أصحابنا[3] ثواب الحج للمحجوج عنه، وهو الصحيح، واختُلف في العبادات البدنية كالصوم والصلاة وقراءة القرآن والذِّكر، فذهب أبو حنيفة وأحمد وجمهور السلف إلىٰ وصولها، والمشهور من مذهب الشافعي ومالك عدم وصولها، وذهب بعض أهل البدع من أهل الكلام إلىٰ عدم وصول شيء ألبتة، لا الدعاء ولا غيره، وقوله مردود بالكتاب والسنَّة، واستدلاله بقوله تعالىٰ: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٩] مدفوع بأنه لم ينفِ انتفاعَ الرجل بسعي غيره، وإنما نفىٰ مِلكه بغير [وبين الأمرين فرق بيِّنٌ، فأخبر الله تعالىٰ أنه لا يملك إلا] سعيه، وأما سعي غيره فهو مِلكٌ لساعيه، فإن شاء أن يبذله لغيره، وإن شاء أن يبقيه لنفسه، وهو سبحانه وتعالىٰ لم يقُلْ إنه لا ينتفع إلا بما سعىٰ. ثم قراءة القرآن وإهداؤها له تطوُّعًا بغير أجرة تصل إليه، أما لو أوصىٰ بأن يعطَىٰ شيءٌ من ماله لمن يقرأ القرآن علىٰ قبره فالوصية باطلة؛ لأنه في معنىٰ الأجرة، كذا في الاختيار، والعمل الآن علىٰ خلافه، فالأَولىٰ أن يوصي بنيَّة التعلُّم والتعليم؛ ليكون معونة لأهل القرآن، فيكون من جنس الصدقة عنه

(١) ذكره البغوي في تفسيره ٥/ ٣٢٧.

(٢) منح الروض الأزهر ص ٣٧٣ - ٣٧٦ نقلا عن شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ٦٦٤.

(٣) في المنح وشرح الطحاوية: عامة العلماء.

فيجوز[1]. ثم القراءة عند القبور مكروهة عند أبي حنيفة ومالك وأحمد في رواية؛ لأنه [محدَث] لم تَرِدْ به السنَّةُ، وقال محمد بن الحسن وأحمد في رواية: لا تُكرَه؛ لِما رُوي عن ابن عمر أنه أوصىٰ أن يُقرأ علىٰ قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتيهما. والله أعلم.

فصل:

كره[2] أبو حنيفة وصاحباه أن يقول الرجل: أسألك بحق فلان أو بحق أنبيائك ورسلك أو بحق البيت الحرام والمشعر الحرام ونحو ذلك؛ إذ ليس لأحد علىٰ الله حقٌّ، وكذلك كره أبو حنيفة ومحمد أن يقول الداعي: اللهم إني أسألك بمعاقد العز من عرشك أو بمقاعد، وأجازه أبو يوسف لمَّا بلغه الأثر فيه، وأما ما ورد من قول الداعي: اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك وبحق مَمْشاي إليك، فالمراد بالحق الحرمة أو الحق الذي وعده بمقتضىٰ الرحمة. والله أعلم.

فصل:

في[3] المنار لحافظ الدين النسفي[4]: أن القرآن اسم للنظم والمعنىٰ. وما يُنسَب للإمام أبي حنيفة أن مَن قرأ في الصلاة بالفارسية أجزأه فقد رجع عنه وقال: لا يجوز بغير العربية إلا مع عدم القدرة، وقالوا: لو قرأ بغير العربية فإما أن يكون مجنونًا فيداوَىٰ أو زنديقًا فيُقتَل؛ لأن الله تعالىٰ تكلم به بهذه اللغة، والإعجاز حصل بنظمه ومعناه.

---

(١) عبارة المنح: «كذا في الاختيار، وهذا مبني علىٰ عدم جواز الاستئجار علىٰ الطاعات، لكن إذا أعطىٰ لمن يقرأ القرآن ويعلمه ويتعلمه معونة لأهل القرآن علىٰ ذلك كان هذا من جنس الصدقة عنه فيجوز».

(٢) منح الروض الأزهر ص ٣٧٧.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ٢٠٤.

(٤) كشف الأسرار بشرح منار الأنوار لحافظ الدين النسفي ص ٢٠ (ط - دار الكتب العلمية).

قلت: ونقل الغُنَيمي في حاشية أم البراهين ما نصه: قالوا: ومن الجليِّ الواضح أن وضع اللغات ليس إلا لتفهيم السامع، فالمحوِج إليه التكليم والخطاب لا التكلُّم والكلام. قال: ومن هذا يظهر نفيُ الأئمة ﷺ، فالشافعي مثلا لا يجوز الترجمة بالفارسية ونحوها؛ لأن الثابت للضرورة يتقدَّر بقَدْرها، والرُّخَص لا يُتعدَّىٰ بها مورد النص، وأبو حنيفة لم يجوِّز التلاوة بالترجمة، وإنما حكم بصحة صلاة المترجِم للقراءة من حيث إن الأصول محفوظة جائز تبليغها باللغة المترجَم بها لو كانت لسان النبي المبلِّغ له. ا.هـ.

فانظرْه مع كلام صاحب المنار هل يساعده أو يضاده؟ والله أعلم.

فصل:

تصديق[1] الكاهن [والمنجِّم] بما يخبر به من الغيب كفرٌ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾ [النمل: ٦٥] ولقوله ﷺ: «مَن أتىٰ كاهنًا فصدَّقه بما يقول فقد كفر بما أُنزل علىٰ محمد ﷺ».

ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان، ويدَّعي معرفة الأسرار في المكان، وقيل: هو الساحر، والمنجِّم إذا ادَّعىٰ العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن، وفي معناه الرَّمَّال.

قال القونوي: والحديث يشمل الكاهن والعرَّاف والمنجِّم، فلا يجوز اتِّباع [العرَّاف و] المنجِّم والرَّمَّال وغيرهم كالضارب بالحصىٰ، وما يعطَىٰ هؤلاء حرام بالإجماع، كما نقله البغوي والقاضي عياض وغيرهما، ولا اتِّباع من ادَّعىٰ الإلهام فيما يخبر به عن إلهاماته بعد النبي ﷺ، ولا اتِّباع قول من ادَّعىٰ علم الحروف المهجَّاة؛ لأنه في معنىٰ الكاهن.

---

(١) منح الروض الأزهر ص ٤١٦.

قال مُلاَّ علي: ومن جملة علم الحروف فأل المصحف، حيث يفتحونه وينظرون في أول الصحيفة أيّ حرفٍ وافقه، وكذا في الورقة السابعة، فإن جاء حرف من الحروف المركَّبة من «تخلاكم» حكموا بأنه غير مستحسَن، وفي سائر الحروف بخلاف ذلك، وقد صرَّح ابن العجمي في منسكه فقال: اختلفوا في الفأل، فكرهه[١] بعضهم، وأجازه آخرون، ونص المالكية علىٰ تحريمه. ا.هـ ولعل مَن أجاز الفأل أو كرهه اعتمد علىٰ المعنىٰ، ومَن حرَّمه اعتبر حروف المبنىٰ؛ فإنه في معنىٰ الاستقسام بالأزلام.

قلت: بل هو تلاعُبٌ بالقرآن.

وقال الكِرْماني: ولا ينبغي أن يكتب علىٰ ثلاث ورقات من البياض: افعل لا تفعل، أو يكتب الخير والشر ونحو ذلك فإنه بدعة. ا.هـ.

وذكر في المدارك ما يدل علىٰ أنه حرام بالنص، فراجعْه[٢].

وقال الزَّجَّاج[٣]: ولا فرق بين هذا وبين قول المنجِّمين: لا تخرج من أجل نجم كذا، أو اخرج لطلوع [نجم] كذا.

قلت[٤]: ولإبطال هذه الأشياء جعل النبي ﷺ صلاة الاستخارة، وبعدها

---

(١) في المنح: ولا يؤخذ الفأل من المصحف؛ فإن العلماء اختلفوا في ذلك فكرهه ... الخ.

(٢) ذكر ملا علي في المنح نص المدارك فقال: «وذكر في المدارك ما يدل علىٰ أن الاستقسام بالأزلام والأقداح حرام بالنص؛ لأنه قال في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾: كان أحدهم في الجاهلية إذا أراد سفرا أو غيره من الأمور يعمد إلىٰ أقداح ثلاثة، علىٰ واحد منها مكتوب: أمرني ربي، ومكتوب علىٰ الآخر: نهاني ربي، والثالث غفل لا شيء عليه، فإن خرج الأمر مضىٰ علىٰ ذلك الأمر، وإن خرج الناهي أمسك وترك أمره سنة، وإن خرج الغفل أجالها وأعادها ثانيا حتىٰ يخرج المكتوب، فنهىٰ الله تعالىٰ عن ذلك وحرمه».

(٣) معاني القرآن للزجاج ٢/ ١٤٧.

(٤) القائل هو ملا علي.

الدعاء المأثور كما هو المشهور، وقد ورد: ما خاب من استخار، ولا ندم من استشار.

وقال شارح الطحاوية[1]: الواجب علىٰ وليِّ الأمر وكل قادر أن يسعىٰ في إزالة هؤلاء المنجِّمين والكُهَّان والعَرَّافين وأصحاب الضرب بالرمل والحصىٰ والقرع والفألات، ومنعهم من الجلوس في الحوانيت أو الطرقات أو أن يدخلوا علىٰ الناس في منازلهم لذلك، ولا يكفي من يعلم تحريم ذلك ولا يسعىٰ في إزالته مع قدرته علىٰ ذلك؛ لقوله تعالىٰ: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [المائدة: ٧٩] وهؤلاء الملاعين يقولون الإثم، ويأكلون السحت بإجماع المسلمين، وهؤلاء الذين يفعلون هذه الأفعال الخارجة عن الكتاب والسنة أنواع، نوع منهم أهل تلبيس وكذب وخداع، الذين يُظهِر أحدُهم طاعةَ الجن له، أو يدَّعي الحال من أهل الحال كالمشايخ النصَّابين والفقراء الكذابين والطُّرُقية المكَّارين، فهؤلاء يستحقُّون العقوبة البليغة التي تردعهم وأمثالَهم عن الكذب والتلبيس، وقد يكون في هؤلاء من يستحق القتل كمن يدَّعي النبوة بمثل هذه الخزعبلات أو يطلب تغيير شيء من الشريعة ونحو ذلك. ونوع منهم يتكلم في هذه الأمور علىٰ سبيل الجد والحقيقة بأنواع السحر، وجمهور العلماء يوجبون قتل الساحر، كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في المنصوص عنه، وهذا هو المأثور عن الصحابة ﷺ، واتفقوا [كلهم] علىٰ أن ما كان من جنس دعوة الكواكب السبعة أو غيرها أو خطابها أو السجود لها والتقرُّب إليها بما يناسبها من اللباس والخواتم والبخور ونحو ذلك فإنه كفرٌ، وهو [من] أعظم أبواب الشرك[2]، واتفقوا [كلهم أيضًا] علىٰ أن كل رقية وتعزيم أو قَسَم فيه شركٌ بالله فإنه لا يجوز التكلُّم به، وكذا الكلام الذي لا يُعرَف معناه لا يتكلم به؛ لإمكان أن يكون فيه شرك لا

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ٧٦٣.

(٢) في المطبوعة والمنح: الشر. والمثبت من شرح الطحاوية.

يُعرَف، ولذا قال النبي ﷺ: «لا بأس بالرُّقَىٰ ما لم تكن شِرْكًا». ولا تجوز الاستعانة بالجن في قضاء حوائجه وامتثال أوامره وإخباره بشيء من المغيَّبات ونحو ذلك، واستمتاع الجني بالإنسي هو تعظيمه إياه واستغاثته واستعانته به وخضوعه له. ونوع منهم [يتكلم] بالأحوال الشيطانية والكشوف بالرياضات النفسانية ومخاطبة رجال الغيب وأن لهم خوارق تقتضي أنهم أولياء الله تعالىٰ، وكان من هؤلاء من يعين المشركين علىٰ المسلمين، ويقولون إن الرسول أمرهم بقتال المسلمين مع المشركين لكون المسلمين قد عصوا، وهؤلاء في الحقيقة إخوان المشركين وأتباع الشياطين، وإن ثبت وجودهم فإنهم من الجن؛ لأن الإنسي إنما لا يكون [دائمًا] محتجبًا عن أبصار الإنس، وإنما يحتجب أحيانًا، فمَن ظنَّ أنهم من الإنس فمن غلطه وجهله وسبب الضلال فيهم وافتراق هذه الأحزاب الثلاثة عدمُ[1] الفرقان بين أولياء الرحمن وبين أولياء الشيطان.

وبالجملة، فالعلم بالغيب أمرٌ تفرَّد به سبحانه، ولا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه وإلهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو إرشاد إلىٰ الاستدلال بالأمارات فيما يمكن فيه ذلك، ومن اللطائف ما حكاه بعضهم[2] أن منجِّمًا صُلب، فقيل له: هل رأيتَ هذا في نجمك؟ فقال: رأيت رفعة ولكن ما عرفتُ أنها فوق خشبة. والله أعلم.

خاتمة الفصول:

ذكرت فيها عقيدة مختصرة لي أحببت إدراجها هنا اقتداءً بالأئمة الأعلام، وإشارة برزت لي بإلهام في المنام، أسأل الله تعالىٰ أن يتقبَّلها مِنِّي بمَنِّه، ويحلِّني بها في أعلىٰ الفردوس مع أمنه، وهي هذه:

---

(١) في المطبوعة: وسبب الضلال فيهم والاختلاف عدم الفرق ... الخ. والمثبت من المنح وشرح الطحاوية.

(٢) في المنح: بعض أرباب الطرائف.

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، الحمد لله رب العالمين، مدبِّر الخلائق أجمعين، والصلاة والسلام علىٰ رسوله محمد النبي الصادق الوعد الأمين، وعلىٰ آله الطيبِّين الطاهرين وأصحابه الأكرمين، وعلىٰ التابعين لهم بإحسان إلىٰ يوم الدين. وبعد، فهذه جملة عقائد الدين، وأركان عموده المتين، ومَدارها علىٰ ثلاثة: الإيمان والإسلام والإحسان؛ لحديث جبريل عليه السلام المخرَّج في الصحيحين، فأول ما يجب علىٰ المكلَّف الإيمان وهو التصديق الباطني بكل ما جاء به النبي ممَّا عُلم بالضرورة إجمالاً في الإجمالي، وتفصيلاً في التفصيلي، والإجمالي لا بد منه لصحة الإيمان ابتداءً، كأنْ يقول: آمنتُ بالله كما هو بأسمائه وصفاته. والتفصيلي يُشترَط فيه الدوام. والأعمال مكمِّلات، والمؤمَن به خمسة في الحديث المذكور: الله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وزِيدَ في بعض الروايات: والقَدَر خيره وشره. فالإيمان الواجب أولاً علىٰ كل عبدٍ لله هو التصديق بالله تعالىٰ بأنه واحد أَحَد، لا شريك له، موجود، ليس كمثله شيء، ولا يشبهه شيءٌ، منفرد بالقِدَم بصفاته الذاتية والفعلية، فصفة فعلِه التكوين، وصفات ذاته: حياته وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه، حيٌّ عليم قدير والكلام له باقٍ، سميع بصير، ما أراد جرىٰ، أحدث العالَم باختياره، منزَّه عن الحد والضد والصورة، لا يكون إلا ما يشاء، لا يحتاج إلىٰ شيء، وهو حليم عفوٌّ غفور. والإيمان بالملائكة بأنهم أُمَناؤه علىٰ وحيه، وبالكتب المنزَّلة بحقيقة ما فيها، وبالرسل بأنهم أفضل عباد الله. وباليوم الآخر بشرائطه وتوابعه، وأوله حين قيام الموتىٰ، وما بين ذلك إلىٰ وقت الموت فهو البرزخ. والإيمان بالقَدَر بأن كل ما كان ويكون فبقدرة من يقول للشيء كن فيكون. وأما الإسلام فهو التسليم الظاهر لِما جاء من عند الله علىٰ لسان حبيبه ﷺ وهو: الشهادتان للقادر عليهما، وإقام الصلاة بشروطها وأركانها، وإيتاء الزكاة بشروطها وأركانها، وصوم رمضان بشروطه وأركانه، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً بشروطه وأركانه.

وأما الإحسان فأنْ تعبد الله كأنَّك تراه بغاية المراقبة ونهاية الإخلاص، والتمسُّك بالتقوىٰ فإنه السبب الأقوىٰ، فالإيمان مبدأ، والإسلام وسط، والإحسان كمال، والدين الخالص عبارة عن هذه الثلاثة. فهنيئًا لمن صح إسلامُه، ونال من الدين أدنىٰ نصيب، أقام الصلاة، وآتىٰ الزكاة، وصام، وحج وزار الحبيب.

فهذا جملة ما يجب اعتقاده في أصول الدين، وما عدا ذلك خوض فيما لا يليق، والبحر عميق، والسفر طويل، والزاد قليل، فعليكم إخواني بدين الأعراب والعجائز، هدانا الله وإياكم إلىٰ الطريق الأقوم، والإثابة بأسنىٰ الجوائز.

هذا، وقد جفَّ عِرق جياد الأفهام، وقطعت صحاري الطروس مَطايا الأقلام، واستراح العقل عن نكر الاستنهاض، واعشوشب روض الآمال وارتاض بعد صلاة الظهر من يوم الأربعاء لخمس بقينَ من شهر رجب سنة ١١٩٧ بمنزلي بسويقة لالا.

[illegible]

فهرس موضوعات كتاب قواعد العقائد

٢- كتاب قواعد العقائد